REVUE

Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Revue
Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Fondateur : S. E. le Cardinal MERCIER

Secrétaire de la Rédaction : M. DE WULF

SEIZIÈME ANNÉE

LOUVAIN
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
1, rue des Flamands, 1

1909

LOUVAIN
IMPRIMERIE DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
rue de Tirlemont, 138-140. — J. Claes, dir.

I.

LA CAUSALITÉ INSTRUMENTALE

PHYSIQUE — MORALE — INTENTIONNELLE.

L'être, l'agir ; l'acte formel, l'acte opératif : voilà les deux mondes de perfections que cherche à connaître le philosophe. L'agir peut être considéré absolu, isolé — ou en système de causalités coordonnées ; cette coordination des causes est l'élément principal de l'ordre de la nature. La nature en effet tend essentiellement à une fin ; essentiellement l'ordre de la nature est un ordre dynamique. Or, cette coordination peut résulter d'un simple concours de causalités formellement indépendantes — elle peut aussi réclamer une subordination intime et une dépendance essentielle. Ce second cas est le plus important ; c'est le cas de l'*instrumentalité*.

Cause principale et cause instrumentale : voilà donc la fondamentale relation qui constitue l'ordre dynamique de la nature. C'est dire que le chapitre de l'instrumentalité occupe une place capitale dans la métaphysique des causes.

Il a semblé qu'une mise au point de cette question serait nécessaire et opportune ; la preuve en est dans les controverses nombreuses et toutes récentes soulevées sur ce sujet; controverses de théologiens, sans doute, mais sur un terrain purement philosophique. A titre d'exemple, citons la monographie du R. P. Hugon, O. P., *La causalité instrumentale en théologie* [1]) dont le premier chapitre est tout entier consacré à la discussion métaphysique.

[1]) Paris, Téqui, 1907.

En exposant l'état de cette controverse, nous étudierons chemin faisant, l'un ou l'autre des problèmes soumis à la discussion.

Nous pouvons diviser cette étude en deux parties :

I. De la causalité instrumentale en général.

II. Des espèces d'instrumentalité.

I.

La causalité instrumentale.

Nous trouvons ici trois points principaux discutés, trois points à éclaircir : *a)* Notion de l'instrumentalité. — *b)* Qu'est-ce que la vertu instrumentale ? — *c)* L'instrumentalité est-elle essentiellement une causalité perfective n'est-elle donc jamais une causalité dispositive ?

a) *Notion de l'instrumentalité.* — L'instrument, est quelque chose dont on se sert ; ce qui sert à une autre cause pour produire un effet : « *movens motum* » (Saint Thomas *Cont. Gent.*, l. II, c. 21) : telle est la notion *vulgaire* de l'instrument. Mais il y a servir et servir ; *servir*, au sens strict, c'est n'agir que *pour* produire un effet déterminé par la cause principale et *par* la motion actuelle de celle-ci — au sens large *servir* peut caractériser le fait de l'agent responsable qui tout en se déterminant lui-même à agir et tout en réalisant ensuite un résultat par sa vertu propre dépend cependant en cela même de façon ou d'autre d'une cause supérieure. Or il nous faut avant tout écarter cette instrumentalité au sens large. Elle n'a qu'un rapport d'analogie avec l'instrumentalité stricte, et non un rapport d'univocité, comme on le suppose parfois. Un exemple : le R. P. Hugon (*loc. cit.*, pp. 16-17) raisonne ainsi : la créature est instrument de Dieu en toute production d'être ; or tout agir est une production d'être ; d'autre part, l'instrument doit recevoir une prémotion physique de sa cause principale

par conséquent, la doctrine de la prémotion physique s'impose comme un simple corollaire de la théorie de la cause instrumentale. — Cette prémotion physique s'étendra sans doute aussi à la liberté comme le veulent les thomistes. Admettons le point de départ, la dernière conséquence, semble-t-il, repose sur la confusion signalée. L'agir libre de l'homme est un instrument de Dieu en tant qu'il est production d'être et par conséquent, comme tel, il a besoin d'une prémotion physique : soit ; des thomistes-molinistes, tel le P. Billot, l'admettent comme vous. Mais si on la considère en tant que détermination libre, la question change d'aspect ; la liberté, en tant que liberté, est cause principale et non instrumentale. Vous pouvez l'appeler *instrument*, tout au plus, au sens large. On ne peut donc lui appliquer les théorèmes de l'instrumentalité stricte, et la question demande à être résolue par une autre voie. Je n'entre pas du tout maintenant dans cette controverse spéciale, je ne veux que montrer, à titre d'exemple, comment l'argument de l'instrumentalité, appliqué à la liberté, *vi formae*, ne prouve pas à cause de la confusion entre instrument improprement dit et instrument au sens strict.

Qu'est donc l'instrumentalité stricte ? La cause doit précontenir toute la perfection qu'elle communique à son effet, et la précontenir en tant que cause, c'est-à-dire dans une forme active, dans la forme par laquelle elle agit. En agissant selon cette forme, elle fait que l'effet soit et soit spécifiquement tel. Eh bien, la cause principale est celle qui fera cela par elle-même ; la cause instrumentale, celle qui fera cela non par elle-même, mais uniquement en tant que mue par une autre. D'où il résulte que la cause instrumentale stricte 1° ne détermine pas que l'effet soit, mais concourt simplement à son exécution — et 2° ne détermine pas qu'il soit tel ou tel, mais concourt seulement à faire qu'il soit tel selon ce qui est spécifié par la seule cause principale et selon la motion reçue de celle-ci. D'autres caractérisent l'instrument en disant :

c'est une cause qui n'agit pas par une vertu propre, permanente en elle, mais par une vertu reçue, transitoire. Je crois cette notion incomplète. Beaucoup de causes principales ont reçu, reçoivent même de façon actuelle, la vertu par laquelle elles agissent. L'action des causes dépend parfois d'énergies qui sont, du tout au tout, surajoutées à la nature de l'être. D'autre part, comment une cause quelconque peut-elle agir par des principes qui ne soient pas siens en quelque façon ? Par quel moyen va-t-on discerner les énergies qui seront suffisamment propres à la nature, de celles qui ne le seront pas suffisamment ? La durée, la permanence dans l'appropriation, ne fournit qu'une différence matérielle, elle n'a rien de formel, d'essentiel. L'instrumentalité stricte, d'après l'explication donnée plus haut, sera donc mieux définie ainsi : *une causalité causée* (movens motum), *tendant à assimiler l'effet non à quelqu'une de ses formes propres, absolues, mais à la forme de la cause qui la meut* [1]). La cause qui assimile à soi son effet est une cause principale ; la cause qui ne l'assimile pas à soi, à ses formes actives absolues, mais travaille uniquement à l'assimiler à une cause supérieure : c'est un instrument [2]). Vous me direz : *agens agit sibi simile*, c'est là un principe général. Sans doute ; aussi l'instrument, en tant que tel, n'agit pas par une vertu propre, mais par une simple motion reçue de la cause principale : il n'est constitué agent que par cette motion. Or celle-ci ne tient pas de lui ses caractères spécifiques, donc elle assimilera l'effet, non pas à lui, mais à la cause spécificatrice. Le principe *agens agit sibi simile* s'applique à l'agent instrumental, mais au sens formel.

Un exemple rend la théorie plus manifeste.

[1]) Cfr. De Régnon, *Métaph. des causes*, t. VIII, chap. III, a. 2, n. 6, pp. 562 seq.

[2]) Cfr. S. Thomas, III, q. 62, a. 1. « Causa instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed per motum quo movetur a principali agente, unde effectus non assimilatur instrumento sed principali agenti. »

Le ciseau que manie l'ouvrier, si nous le considérons *en tant qu'instrument*, frappe-t-il pour communiquer ses qualités tranchantes, ou toute autre forme absolue qu'il peut posséder en lui-même ? Nullement, chacun de ses coups n'a d'autre but que de faire apparaître quelque motif sculptural. L'artiste assimile l'effet à son « idéal » (forme de son agir) et non point à une forme quelconque de l'instrument.

b) *Qu'est-ce que la vertu instrumentale communiquée à l'instrument ?*

L'instrument, mû par la cause principale, est employé à produire l'effet déterminé par elle. Cet effet est essentiellement complexe ; dans un morceau de musique, il y a les sons bruts et il y a leurs relations de succession ou de simultanéité, constituant la beauté de la mélodie ou de l'harmonie. Or à la complexité de l'effet doit répondre la complexité de la cause formelle, immédiate. L'instrument doit donc d'abord être choisi *adapté ;* il faut qu'il ait une vertu propre qui le dispose à exécuter l'effet déterminé par la cause qui l'emploie ; autrement, il ne serait d'aucun secours. — Mais cette vertu propre ne suffit pas pour l'effet final : elle doit être employée par la cause principale qui lui fait atteindre des effets d'un ordre supérieur ; cet emploi se fait par un influx de la cause principale dans l'instrument, influx qui donne à celui-ci la vertu non seulement de tailler ou de vibrer, mais de faire surgir un motif de sculpture ou de faire résonner une mélodie. Qu'est-ce que cette vertu, cet influx ?

Ici double controverse. L'une générale, concluant au concours simultané ou à la prémotion physique ; et dont nous ne voulons rien dire ici. Remarquons seulement que la thèse de la prémotion physique, dans tous les cas d'instrumentalité stricte, semble d'absolue certitude. Mais il y a un autre point à éclaircir, plus secondaire à première vue, et pourtant de grande importance. Une conception qui semble fondamentale chez le P. Hugon, après bien d'autres, est

celle de la perfection *élevante, intrinsèque et physique*, communiquée par la vertu instrumentale. Cet influx, cette motion dont je parlais plus haut, mettrait essentiellement dans l'instrument une perfection intrinsèque supérieure à sa vertu propre, vertu élevante, transitoire si vous voulez, mais accroissant réellement, physiquement, les énergies natives de l'instrument ; *élévation physique intrinsèque de l'instrument à l'ordre supérieur de la causalité principale :* voilà le mot et la théorie.

Je me permettrai de proposer ici une distinction.

Si l'effet « artistique », comme tel, diffère absolument, comme entité spécifique absolue, de l'effet propre de l'instrument, *oui*, il faut dans l'instrument une qualité physique élevante ; s'il ne diffère que modalement, si on peut le réduire à une modification d'ordre, de succession, de relations qui vient s'imposer à l'effet propre de l'instrument, tout en laissant absolument intacte sa réalité, *je le nie*. — Un exemple : les cordes d'un piano vibrent et par elles-mêmes produisent des sons. Vous voulez telle mélodie ? faites vibrer celle-ci après celle-là. Vous voulez telle harmonie ? frappez ensemble telles et telles notes. Qu'y a-t-il de surajouté dans l'effet artistique, comme tel, à l'effet brut de la vibration ? Rien, sinon des relations de succession ou de simultanéité. Il n'est donc pas besoin d'une vertu spéciale élevante ajoutant des énergies physiques intrinsèques, puisque physiquement il n'y a rien de nouveau ; outre l'*actuation* de la vertu propre, il suffira par conséquent d'une simple *direction* pour l'*application* de la vertu actuée [1] ; tout cela encore une fois parce que l'effet

[1]) Cfr. Mercier, *Métaph. générale,* La cause instrumentale, 4e édit., pp. 454-55. — De Régnon, *Métaph. des causes*, l. VIII, ch. III, art. 1 et 2, pp. 542 seq. — Saint Thomas, *de pot.*, q. III, art. VII, corp. « Tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius inquantum movet eam ad agendum ; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activa sed *applicatio virtutis ad actionem ;* sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod *applicat* acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum. »

propre et l'effet artistique de l'instrument sont entitativement, physiquement identiques, et ne diffèrent que par des modalités relatives d'application. Or il en est ainsi pour tous nos instruments matériels : plume, hache, scie, machines. — Inutile d'insister. D'ailleurs, n'est-ce pas du bon sens populaire ? Quel est le peintre qui, saisissant son pinceau, a jamais pensé en modifier intrinsèquement la vertu propre « pour la porter au même niveau que l'effet à produire » ? Et de même du musicien, de l'écrivain. Tous saisissent leur instrument, uniquement pour lui faire produire son effet propre, inchangé, *mais en relations diverses d'application :* ainsi tombent toutes les objections que les adversaires de la prémotion physique font à cette *qualitas fluens elevans* incompréhensible et inutile en bien des cas.

La portée de cette thèse ne se réduit pas aux seuls instruments de l'art, mais elle s'étend à tous les instruments dont l'effet propre est physiquement identique à l'effet instrumental ; par exemple les mouvements musculaires au service de la volonté, les actes naturels d'intelligence ou de volonté produits en nous immédiatement par Dieu. Dans tous ces cas l'influx de la cause principale, la vertu instrumentale, est une simple motion actuante, actuant la puissance propre de l'instrument, mais l'actuant selon des modalités diverses d'application, de succession. Ces modalités n'ajoutent rien de physique à la simple actuation.

Ces cas embrassent-ils tout le domaine de l'instrumentalité ? Y a-t-il d'autres cas où l'effet voulu par la cause principale diffère absolument, dans son entité spécifique, de l'effet propre de l'instrument ? Evidemment, dans ces cas-là il faudra que celui-ci reçoive une vertu surajoutée, élevante, des énergies intrinsèques nouvelles. Le concours simultané est hors de question : il détruirait en effet l'instrumentalité elle-même pour ne laisser en présence que deux causes également principales. Ces cas où il faut admettre une vertu élevante intrinsèque, sont-ils possibles ? existent-ils ?

Oui, à notre avis.

Ils sont possibles, mais à ces deux conditions : 1° il faut *qu'en exerçant son opération propre l'instrument serve encore réellement à quelque chose pour la production même de l'effet :* « omne instrumentum non perficit instrumentalem actionem nisi exercendo propriam » (III, q. 62, a. 1, ad 2). Il faut que l'instrument serve réellement à quelque chose, à raison d'une vraie causalité efficiente, d'un vrai influx opératif *sien*, sur l'effet final à réaliser ; sinon, à quoi bon cet instrument ? Il ne ferait qu'être le sujet, la cause matérielle d'une vertu supérieure dite instrumentale qui, elle, produirait l'effet. C'est là, semble-t-il, la conception du R. P. Hugon, et la base philosophique de toutes ses explications sur la causalité des sacrements, des thaumaturges etc... Mais cette conception n'est plus celle d'une causalité efficiente instrumentale. Bien mieux, elle paraît contradictoire. Ne suppose-t-elle pas un agent qui n'est que le sujet matériel d'une vertu par laquelle il est censé agir, par laquelle il n'agit pas au fond puisque cette vertu ne vient de lui en aucune manière, mais simplement agit en lui ? L'homme prononce une parole ; Dieu saisit cette parole, cette vibration de son, y verse une vertu physique qui ressuscitera un mort ! Étrange conception.

2° Il faut *que l'effet, bien que supérieur, soit au moins dans le même ordre que la vertu propre de l'instrument ;* il faut que la vertu instrumentale ne soit pas une formalité quelconque versée dans l'instrument, qu'elle ne soit qu'une modification, élevante cette fois et néanmoins intrinsèque, de cette vertu propre. En effet l'instrument doit agir pour être cause ; pour agir il doit d'abord avoir en lui la puissance d'agir; d'autre part, toute puissance immédiate d'agir doit, en dernière analyse, venir de la « nature » substantielle, soit directement, soit indirectement par la modification d'une puissance naturelle ; car ce qui agit ce n'est pas la faculté, mais la nature par la faculté : « actio alicujus, etiamsi sit ejus ut instrumenti, oportet *ut ab ejus potentia egrediatur.* » (*de Pot*, q. III, a. 4, c.). Donc toute vertu

instrumentale restera nécessairement dans l'ordre de la puissance qu'elle doit modifier et mouvoir.

Comment cela se fera-t-il concrètement et en quoi consistera cette modification ? *A priori* il est difficile de le dire. Mais il y a, me semble-t-il, deux *exemples* principaux d'élévation physique de l'instrumentalité : Dans l'ordre surnaturel, la grâce surajoutée comme *modalité physique* spéciale à la faculté qui doit produire un acte surnaturel. Dans l'ordre naturel, l'action exercée par l'intellect agent en collaboration avec le *phantasme* dont le rôle propre, assimiler à l'objet représenté, est maintenu, mais qui, sous l'influence de l'intellect agent, atteint un résultat spirituel. Il me semble que ce second exemple éclaire très bien la nature de l'instrumentalité que nous venons d'exposer. L'exemple lui-même n'est pas sûr, dira-t-on. Si l'on admet dans cette question l'explication de saint Thomas, il est du moins très clair, et nous ne demandons pas davantage pour l'instant.

c) *Instrumentalité dispositive et perfective.* — Quelques mots ici suffiront. On voudrait débarrasser la théologie et la philosophie de cette distinction, désormais vieillie, entre causes dispositives et causes perfectives. (R. P. Hugon : *loc. cit.*, pp. 164-165 ; 171. — A. Unterleidner, Revue August., mai 1905)[1]. Et pourquoi ? « La causalité physique dispositive ne peut se justifier par aucun exemple valable tiré de la nature. » — « Ainsi l'exige la notion vraie de l'instrument. »

Des exemples ? En voici, me semble-t-il, de valables ; d'abord pour la cause principale, celui si souvent répété et si explicitement donné par saint Thomas (par ex. IV *Dist.* I, q. I, a. 4) : les parents sont causes de l'enfant, dans la

[1]) Cfr. aussi le R. P. Pègues, O. P., *Rev. Thomiste*, 1904, p. 353, qui ne fait qu'une exception, celle de la génération humaine. Dernièrement, un nouvel échange de vues sur la causalité perfective ou dispositive entre A. Unterleidner, *Rev. Augustinienne*, février 1908, p. 193 ; R P. Hugon, *ibidem*, mars 1908, pp. 343-45 et avril 1908, pp. 454-56.

génération, causes non pas perfectives, mais seulement dispositives, car leur influence ne va pas à produire directement l'âme elle-même, la forme qui fait l'être humain, mais à introduire dans la matière des dispositions exigitives de cette forme. De même dans les phénomènes vitaux de nutrition où le vivant emploie des agents extrinsèques physico-chimiques et non vitaux, nous pouvons signaler les ferments de digestion, les rayons lumineux utilisés dans la fonction chlorophylienne des plantes, etc. Plus loin, nous trouverons en matière de causalité intentionnelle, des cas innombrables d'instrumentalité dispositive.

La nature même de l'instrument, *a priori* est-elle une causalité perfective ? Oui, dit le R. P. Hugon (*loc. cit.*, p. 164), car l'activité instrumentale atteint l'*effet total* de la cause principale, coopère à *tout* l'effet de l'agent supérieur, donc elle doit le produire tout entier, immédiatement, par une causalité perfective. J'admets le principe, mais non pas la conséquence. Les parents sont cause de *tout* l'enfant, mais comment ? Celui qui cause l'exigence absolue d'une forme quelconque, cause vraiment cette forme et donc *tout* le composé, mais d''une autre façon que celui qui cause tout le composé par création immédiate. Que l'instrument doive coopérer à *tout* l'effet produit, cela ne prouve donc point ce que l'on veut prouver, car causer *exigitivè* un effet, c'est vraiment le causer tel qu'il est, tout entier.

Nous pouvons donc retenir la vieille division en causalité perfective et dispositive. Elle rend compte de nombreuses réalités.

II.

Les espèces d'instrumentalité.

En nous rapprochant de la réalité pratique, la discussion deviendra moins sèche et moins abstraite dans ce second paragraphe.

Examinons successivement l'instrumentalité a) *physique*, b) *morale*, c) *intentionnelle*. Les auteurs ne parlent d'habitude que des deux premiers membres de cette division, je prouverai plus loin qu'il y a lieu d'admettre le troisième.

a) *Instrumentalité physique*. — Notion facile et claire pour tous; il s'agit de la production d'une réalité physique, par opposition à tout ce qui est formellement connaissance, décision libre, droits, devoirs etc...

La controverse ici a porté et porte encore sur l'*extension* possible de cette instrumentalité. Cajetan autrefois défendit la thèse que Dieu pouvait faire produire n'importe quoi par n'importe quel instrument. — Cela ne peut se concilier avec les principes développés plus haut au sujet de la vertu instrumentale et que nous avons étendus même aux cas d'élévation physique de l'instrument. De fait, cette opinion est aujourd'hui abandonnée.

Sans aller aussi loin, certains thomistes soutiennent encore la possibilité d'une instrumentalité physique qui semble mériter les mêmes reproches. Nous y avons déjà fait allusion. Quelques lignes vont achever de préciser les positions respectives.

Personne n'admet plus que dans la *création* proprement dite, il puisse y avoir d'instrument. On se base sur cette raison de saint Thomas : « Cum omnis creaturae potentia sit finita, impossibile est quod aliqua creatura ad creationem operetur, etiam quasi instrumentum, nam *creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur* » (*de Pot.*, q. III, a. 4, c.). Le R. P. Hugon (*loc. cit.*, p. 191) propose une autre raison : il n'y a pas d'action préparatoire possible dans la création ; or l'instrument exercerait toujours une action préparatoire par sa vertu propre, outre l'action perfective qu'exerce la vertu instrumentale. Mais cette division de l'action préparatoire et de l'action perfective ne semble pas fondée ; l'instrument n'exerce pas d'abord sa vertu propre, puis une vertu physique élevante reçue de la cause principale ; l'agir instrumental procède

de la puissance propre de l'instrument mue par la cause principale et modifiée en diverses manières suivant les cas; la vertu instrumentale ne peut être qu'une direction ou une modification de la vertu propre de l'instrument; l'effet, forme ou disposition exigitive, est donc immédiatement produit par l'agir de l'instrument, l'agir de sa puissance active, et par la cause principale en tant qu'elle meut cette puissance. La raison dernière est toujours la même : l'instrument est une vraie cause efficiente et une cause efficiente produit son effet par l'opération de *ses* puissances : « actio... etiam... instrumenti, oportet ut *ab ejus potentia egrediatur*. » — Mais alors pourquoi une créature ne peut-elle pas être mue par Dieu jusqu'à produire immédiatement un être sans sujet préexistant ? La raison est celle de saint Thomas : parce que la *puissance propre* de la créature devrait alors recevoir, pour atteindre l'être comme tel, une modalité d'efficacité infinie : cela est impossible.

Je n'ai discuté ce cas que parce qu'il est typique et fondamental ; en effet faisons quelques déductions. Chaque fois que nous aurons *équivalemment, au point de vue formel de l'agir*, une création, il n'y a pas de concours instrumental physique possible. Il y a équivalemment création lorsque la perfection, la forme réalisée, ne peut être obtenue par transformation, lorsqu'elle dépasse de toute manière la puissance passive de la matière, du sujet qui la reçoit ; il faut alors la produire par création ; dès lors, pas d'instrumentalité physique perfective : pas d'instrumentalité dispositive non plus, bien qu'il y ait ici un sujet, car par hypothèse il ne peut y avoir de dispositions physiques pour cette forme dans cette matière. La créature, agissant essentiellement par voie de transformation, ne peut donc absolument rien physiquement, même comme instrument, dans toutes les productions qui ne sont pas des transformations, mais formellement sont des créations.

Donc, concrètement — et cette application est de saint

Thomas, dans le même article du *de Potentia*, ad 8 [1]) — pas d'instrumentalité physique par rapport à la grâce, c'est-à-dire au surnaturel strict, car le surnaturel est créé dans la nature, et non pas tiré d'elle. Donc aussi, peut-on ajouter avec la même rigueur de logique, pas d'instrumentalité physique dans la production du miracle, car il est totalement et essentiellement en dehors de tout l'ordre naturel ; et cela est spécialement vrai de la production des miracles dont la réalité même physique dépasse toutes les exigences possibles de la nature : résurrection, transsubstantiation. Relativement à ces formes, équivalemment créées, il ne pourrait donc y avoir en définitive que des instrumentalités morales ou intentionnelles, lesquelles sont dispositives, non perfectives, comme nous allons le dire à l'instant.

Auparavant signalons une dernière difficulté contre la notion de la « causalité physique instrumentale » proposée par le R. P. Hugon. La loi de la distance n'existerait pas pour l'instrument, affirme-t-il (*loc. cit.*, pp. 108 sq.) [2]), pourvu que la cause principale soit présente à la fois à l'instrument et à l'effet ; ceux-ci peuvent être sans aucune communication directe ; pourvu que la cause principale veuille transporter et appliquer la vertu instrumentale, ou

[1]) Cfr. *de Verit.*, q. XXVII, a. 3 où saint Thomas discute *ex professo* cette question. Voir surtout la « prima ratio » du corps de l'article ; celle qui est fondamentale et que j'invoque ici, item ad 8. — Une observation sur la réponse ad 9. Saint Thomas y insiste sur ce que la grâce n'est pas vraiment créée, « ratio (ex creatione) non est usquequaque sufficiens » parce que « quamvis gratia non habeat materiam *ex qua*, habet tamen materiam *in qua* ». Le R. P. Pègues, *Rev. Thomiste*, t. XII (1904), accorde une très grande importance à cet ad 9. On y saisirait sur le vif une évolution de la pensée de saint Thomas ne croyant pas d'abord à une causalité perfective possible dans la créature par rapport à la grâce, puis se ravisant et l'admettant enfin dans la *Somme théol.*, q. LXII où il ne parle plus de causalité dispositive. Mais, à nous en tenir à notre article du *de Veritate*, n'est-il pas évident que la production de la grâce est pour saint Thomas *équivalemment* une création parce que production réalisée non par voie de transformation d'une matière *ex qua*, donc par voie de création, du moins au point de vue formel de l'agir ? corp. artic. « prima ratio... secundo quia nulla virtus creata agit nisi praesupposita *potentia* materiae etc. »

[2]) Cfr. pour une explication semblable le R. P. Pègues, *Rev. Thom.*, t. XI (1903), p. 706.

plutôt l'agir instrumental, sur l'effet à produire, il y aura instrumentalité. Je ne comprends guère cet agir efficient transporté à distance par une cause extrinsèque ; l'agir est un accident, « accidens non migrat de subjecto in subjectum » ; si l'agir matériel est dépendant de la quantité, et pour cela de la distance, cet agir restera éternellement fixé à la quantité du *suppositum* qui agit — ou il ne sera pas.

b) *La causalité morale* (je dis *causalité*, non *instrumentalité :* on verra pourquoi). — L'ordre moral est l'ordre des agents libres et de leurs décisions responsables. La liberté est influencée d'abord par les biens qui lui sont présentés ; ces biens, ces objets bons, en tant que bons et quels qu'ils soient matériellement, exercent une influence non d'action mais d'attraction ; leur causalité est finale, non efficiente. Or dans l'ordre des causalités finales, jamais personne n'a parlé d'instrumentalité ; l'instrument est une cause efficiente.

Voici pourtant une définition de la causalité morale instrumentale adoptée par de nombreux auteurs modernes à la suite de De Lugo et Franzelin. Elle est : « ce qui par sa bonté, sa dignité, sa qualité, sert à mouvoir la cause libre à produire un effet. » — Mais, s'il y a là un influx quelconque, n'est-il pas évident que celui-ci est dans l'ordre de la finalité et que la motion invoquée est une attraction vers la qualité, la bonté de l'objet ? On répond : il y a motion efficiente, car cette chose bonne meut formellement « *non pour qu'elle soit*, ce qui est de la finalité, mais *parce qu'elle est* ». La réponse est facile ; la fin meut pour qu'elle soit lorsqu'elle n'existe pas encore et doit être produite ; mais ce n'est là qu'un cas de finalité, il en est d'autres. La fin ultime, la première des fins, meut-elle pour qu'elle soit ou parce qu'elle est ? (je parle de la fin ultime *cujus gratia*, non de la fin ultime *cui* qui n'est pas d'ailleurs simplement ultime). Evidemment c'est parce qu'elle est que tout être veut l'atteindre et la posséder. Et si l'on veut creuser jusqu'à la raison formelle de la finalité, il faut dire que la

fin, quelle qu'elle soit, meut toujours parce que sa bonté (réalisée ou à réaliser), présentée par l'intelligence, *attire* la volonté. Au contraire pour qu'il y ait efficience, il faut que la cause influe par *son action* prise comme telle, par son opération productive.

Qu'est donc la causalité morale efficiente ? Existe-t-elle ? — Oui elle existe, et elle est réalisée chaque fois qu'il y a *une action, tendant par son influx opératif — non par sa bonté attractive — à faire produire une décision libre.* Tous les anciens métaphysiciens donnent les mêmes exemples : un commandement, un conseil, une prohibition, etc.

Remarquons cependant que cette causalité efficiente est imparfaite, et tout au plus partielle : la liberté n'est pas simplement passive dans la réception de l'influx causal. Au fond, il n'y a pas ici de cause au sens strict, mais plutôt une *occasion* dont le mode d'action doit cependant se ramener à l'efficience, non à la finalité.

On objecte : un commandement, un conseil peuvent être présentés avec des motifs ; celui qui présente ces motifs, ne s'en sert-il pas comme d'instruments pour décider la volonté dont il fait le siège ? — Mais je demande : Ces motifs présentés, comment influent-ils ? par opération formelle ou par attraction ? Par attraction, donc par causalité finale. Ils sont donc instruments dans les mains de la cause qui s'en sert, instruments au sens large, analogique, non instruments proprement dits. Le diplomate en faisant valoir les motifs propres à ébranler son interlocuteur, ne les emploie pas comme de vrais instruments, mais tout simplement, il présente des finalités à une volonté libre.

Ainsi il reste établi, je crois, qu'il n'y a pas de vraie cause morale instrumentale répondant à la définition signalée plus haut ; ceux qui la défendent se basent au fond sur une confusion entre influx efficient et influx finaliste.

Empruntons un exemple au Droit naturel. La théorie morale, si embrouillée, de la coopération ne recevrait-elle

pas un peu de lumière si on distinguait la cause morale efficiente de la cause finale ? En effet on peut dire : il est toujours défendu de coopérer au mal d'autrui (j'entends le mal *moral)* s'il s'agit de coopération par causalité efficiente, par action tendant directement à produire ce mal et posée pour cela, c'est évident. Au contraire, *en soi* il n'est pas défendu d'y coopérer en présentant simplement, par exemple dans son action, une occasion qui servira de cause finale, de motif aux décisions d'autrui. La cause finale n'est pas responsable, mais seulement la cause efficiente. Ce cas de coopération, le seul difficile, se réduirait dès lors au cas plus simple de la tolérance [1]).

c) *Instrumentalité intentionnelle.* — Voici l'application la plus intéressante et actuellement la plus controversée de la causalité instrumentale.

Il s'agit de savoir s'il est, *outre* les instruments physiques, des instruments intentionnels. Ce n'est pas une question de mots, comme le veut le R. P. Hugon (pp. 22, 23 et 159) qui ne voit dans la théorie de l'instrumentalité intentionnelle qu'un abus de terminologie. On aurait pris à contre-sens un mot de saint Thomas, et on s'en servirait maintenant de façon indue. Saint Thomas parle bien d'intentionnalité, mais à propos de la causalité instrumentale physique elle-même, et dans un sens tout à fait spécial. Il considère que la motion instrumentale physique, parce que passagère et transitoire, est un être incomplet, *comme* les êtres intentionnels de raison. La notion d'intentionnalité figurerait donc ici à titre de simple comparaison ; ce serait la portée du passage de saint Thomas (IV *Sent.* dist. I, q. I, a. 4). — On pourrait encore l'entendre, dit-il, en ce sens que la motion est donnée tout entière pour faire atteindre l'*intention* de la cause principale au terme qu'elle vise. Tout instrument, d'ailleurs, requerrait une prémotion physique ;

[1]) Cfr. Ami du Clergé, 1902, pp. 50 sq., 81 sq.

une simple intention ne pouvant suffire à mouvoir un instrument quelconque [1]).

Sans nous arrêter à cette question de mots, demandons-nous : 1° Y a-t-il en dehors des instruments physiques, une classe spéciale d'instruments purement intentionnels ? — 2° Qu'est-ce que cette causalité intentionnelle ? — 3° Dans quels cas concrets se vérifie-t-elle ?

1° *Il y a des instruments intentionnels* distincts des instruments physiques. Peut-on ne pas voir cela ? La parole, le mot écrit ou imprimé que j'emploie pour vous communiquer mes pensées, mes opinions, mes sentiments, ne sont-ils pas vraiment cause de la connaissance que vous prenez de ces faits intimes de mon âme ? Qui pourrait douter que c'est vraiment à cette lettre, à son influence réelle efficiente, que je dois cette nouvelle triste ou joyeuse, cette pensée *actuelle* dont l'existence, possible il y a un instant, est réalisée maintenant dans sa contingence, donc par une influence de vraie causalité, à savoir la causalité du signe écrit, aucun autre agent ne pouvant être invoqué ? Or, qu'est-ce que cette causalité efficiente ? Essayons de l'analyser. Evidemment les lignes noires du mot écrit, le son que ma bouche fait vibrer agissent d'abord physiquement sur votre rétine ou sur les fibres de votre oreille ; mais c'est là une action physico chimique, que pourrait aussi recevoir l'organe de votre chien. Allons donc plus loin.

[1]) Cette polémique est dirigée contre le P. Billot, professeur à l'Université Grégorienne à Rome, qu'on a appelé l'initiateur de la théorie de l'instrumentalité intentionnelle. Plusieurs de nos considérations sont empruntées à l'éminent auteur, nous les puisons surtout dans son livre *de Ecclesiae Sacramentis*, 4e éd., t. I, p. 58 seq. — Sur la même question le P. Pègues O. P. écrivit deux articles dans la Revue Thomiste, janvier-juillet 1904; le P. Billot lui a répondu dans le Divus Thomas, mars 1904. — Voir aussi Aurelius Unterleidner, Rev. Augustinienne, avril et mai 1905 et les réponses du P. Billot, dans la 4e édition (1908) de son livre. — Il faut enfin noter que M. Maurice De Baets, président du Grand Séminaire de Gand et professeur honoraire à la Faculté de théologie de Louvain, défend dans son volume *De Sacramentis in genere* (1907), une causalité intentionnelle opposée comme celle du P. Billot aux causalités physique et morale.

Cette impression physique produit une connaissance ; mais encore, autre est la connaissance du mot dans sa matérialité brute telle que la pourrait avoir un étranger qui ne sait pas un mot de votre langue, autre la connaissance de la signification intentionnelle du mot écrit ou parlé. De cette double connaissance, la parole ou l'écriture sont causes, mais de manière bien diverse ; en effet, de la première, elles sont causes principales, de la seconde, elles ne sont que causes instrumentales. Le premier point ne souffre pas de difficulté ; considérons le deuxième. Et d'abord le signe brut n'a pas de soi la vertu de signifier des idées ; c'est clair : quelle peine ne faut-il pas pour apprendre une langue ? donc le signe n'a pas de causalité principale. Mais comment alors se constitue une causalité instrumentale étrangère ? Comment des lignes bizarrement arrangées arrivent-elles à signifier une idée ? Est-ce par quelque vertu physique qu'elles auraient reçue du dehors, qui n'agirait que sur vous et à laquelle l'étranger serait insensible ? Évidemment non. La valeur du mot est basée sur une *convention purement intentionnelle*. Deux hommes veulent entrer en société ; ils arrivent à convenir qu'à tel son physique, à tel signe écrit, sera rattachée telle idée : voilà un mot créé avec sa vertu significative intentionnelle ; le premier profère le son ; de par l'entente, la convention précédente, le mot suscitera l'idée dans l'esprit de l'autre. Qu'ont-ils donc fait par cette convention intentionnelle ? Certes ils n'ont pas mis quelque qualité physique dans ce son pour lui faire signifier une idée. Simplement ils lui ont communiqué, par delà sa causalité physique principale, une *vertu significative*, *la vertu d'être signe*, vertu *dérivée* tout entière de la *convention* intervenue, vertu qu'il faut donc appeler instrumentale et intentionnelle. Il est donc bien vrai qu'il existe une instrumentalité intentionnelle distincte de l'instrumentalité physique ; et la conception d'après laquelle l'instrumentalité serait constituée toujours par la réception d'une qualité

physique élevante est de nouveau ici convaincue d'inexactitude.

2° La solution d'une objection permettra de parfaire la réponse à notre deuxième question, déjà esquissée : *Qu'est-ce que l'instrumentalité intentionnelle ?* Le R. P. Hugon (*loc. cit.*, p. 161) écrit : « L'instrument doit recevoir, au moment où il est appliqué, une influence qui le fortifie, des énergies nouvelles qui le rendent plus efficace, plus actif, sans quoi il restera condamné à une perpétuelle inertie. L'être intentionnel dont on parle est purement extrinsèque, il ne confère aucune force intérieure à l'instrument : le signe sensible sera donc vide et inefficace. L'intention, la députation, ou l'institution du législateur ne suffisent pas pour appliquer, elles ne donnent que l'aptitude : il faut en outre une activité intrinsèque qui tire l'instrument de son état statique et le mette en exercice. » Ce texte marque nettement la position, les arguments, les difficultés de la théorie adverse. Oui, il est bien entendu qu'il faut appliquer l'instrument, et qu'il ne sera instrument *in actu exercito*, que par cette application : c'est elle en effet qui *actuera* sa causalité en mettant en exercice sa vertu active ; le mot dormant dans le livre, ou arrêté sur le bout de ma langue n'est pas « appliqué ». Mais, lorsque je le prononce ou que je l'écris, la motion que je lui donne le fait-elle concourir à cette fin qui est d'engendrer une connaissance intellectuelle, précisément en lui communiquant quelque qualité spéciale, une vertu instrumentale physique qui serait sa vertu significative ? La réponse négative s'impose ; ici le mot est instrument en tant que *signe ;* je l'emploie précisément pour signifier mes pensées : sa vertu significative est sa vertu instrumentale, vertu purement intentionnelle, comme nous l'avons vu [1]). Distinguons donc la réalité physique de l'instrument et de sa vertu propre, principale d'une part et sa vertu

[1]) Prenons garde à une confusion. La vertu qu'a le signe d'éveiller une double connaissance et l'une par l'autre,a une base physique,physio-

instrumentale d'autre part ; celle-ci évidemment ne peut s'exercer que dans cette réalité physique ou, plus exactement, par l'actuation de sa vertu *propre*, mais elle n'est pas cette réalité, ni cette vertu propre — j'entends formellement — si bien que réalité et vertu propre peuvent être physiques, tandis que l'instrumentalité sera intentionnelle.

Quel est le rapport de cette vertu instrumentale avec la vertu propre du signe ? Elle n'en est, cette fois encore, qu'une simple modification. Le signe matériellement réalisé a la vertu, de par soi (principale) de se faire connaître, de produire la connaissance de la réalité physique qu'il est ; grâce à la convention intentionnelle supposée, en se faisant connaître, il fera de plus connaître une idée. Cette vertu instrumentale intentionnelle ne lui appartient donc que par suite d'une convention intentionnelle. C'est ce que veut dire saint Thomas dans le texte suivant : « in ipsa voce sensibili est *quaedam* vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis *in quantum* procedit a conceptione mentis. » (III, q. 62, a. 4, ad 1.)

3° Reste une troisième question : *Quel est le domaine concret* de l'instrumentalité intentionnelle ?

C'est celui des *signes conventionnels*. Le signe en effet (« quod facit aliquid aliud in cognitionem venire » S. Augustin) appartient évidemment, comme tel, à l'ordre intentionnel ; d'autre part, le signe conventionnel est certainement un instrument des conventions humaines qui le créent, pour faire communiquer entre eux des esprits enveloppés de matière Quant aux signes naturels, telle la fumée par rapport au feu, impossible de trouver en eux une vraie instrumentalité.

Mais les signes conventionnels sont de deux espèces :

logique (association d'images, de cellules nerveuses). Cependant, radicalement et formellement, cela ne résulte point d'une vertu physique du signe, mais de la convention intentionnelle. L'association physiologique n'est qu'une condition, une disposition matérielle, dépendant de la convention intentionnelle.

signes spéculatifs et *signes pratiques* ; deux grandes régions qui se partagent l'instrumentalité intentionnelle.

a) D'abord les *signes spéculatifs* : tels sont les signes employés pour communiquer simplement des connaissances ; c'est la raison spéculative qui les saisit et les emploie pour communiquer la pensée à une autre intelligence. Les exemples, apportés jusqu'ici, sont tous des signes spéculatifs, parce qu'ils permettent d'arriver plus facilement aux notions. Ma langue — c'est-à-dire : mes mots, mon style, — ma plume — c'est-à-dire : mon écriture — voilà les instruments sociaux par excellence *dont je me sers* pour discourir, converser, discuter ; instruments que je meus physiquement pour réaliser leur entité matérielle, mais que je meus surtout intentionnellement *à l'égard de ceux qui me comprennent*, de ceux avec qui je me suis entendu pour adopter une langue, créée par un effort de la race, à travers l'histoire. Je me suis entendu, dis-je ; la longue réciprocité d'actions que suppose la formation d'une langue peut en effet très bien se résumer à notre point de vue formel en ce mot de convention ; car nos langues ne sont pas composées de signes naturels mais de signes *arbitraires (signa ad placitum)*. Or l'arbitraire suppose l'accord, l'entente, la convention ; ces efforts des races humaines pour constituer des langues ne sont donc que des efforts d'entente, de convention sur les idées à associer aux infinies combinaisons possibles de sons vocaux.

Instrumentalité intentionnelle des langues humaines : fait très simple ; si ce fait très simple ne peut s'accorder avec une théorie trop exclusive ou schématique de l'instrumentalité, il ne faudra pas abandonner le fait mais modifier plutôt la théorie d'après le fait bien constaté.

b) *Signes pratiques* : Tandis que la raison spéculative s'arrête à connaître, la raison pratique pousse plus loin, jusqu'à l'action et détermine ce qu'il faut faire. Or, de même que la raison spéculative peut commu-

niquer ses conceptions à une autre raison spéculative, de même la raison pratique peut intimer ses ordres, communiquer ses droits, ses pouvoirs à une autre raison pratique.

Ordres, droits, devoirs, pouvoirs, offices, dignités, obligations, titres, juridiction, tous les jours et sans cesse les hommes les créent, les causent, se les communiquent mutuellement. C'est tout un monde dont le mouvement n'est pas moins intense que celui qui entraîne en un incessant tourbillon le monde matériel. *Monde moral*, dit-on, par opposition au monde physique. Pour le distinguer de l'ordre des décisions libres, seules formellement morales, peut-être serait-il mieux de l'appeler *monde juridique*. Cela nous éviterait aussi, au point de vue de la causalité, une confusion que j'écarte de suite. La causalité *juridique* et cette causalité *morale* étudiée plus haut, sembleraient à première vue une seule chose et ma division deviendrait ici fautive par redondance ; mais il n'en est rien. En effet : un ordre de mon supérieur est cause immédiate, infaillible d'une obligation dont je suis le sujet (cause juridique) ; causera-t-il ma décision libre, ce à quoi tend aussi son influence ? Oui, mais de façon imparfaite, partielle, aléatoire (cause morale). Donc il y a ici une double causalité bien distincte.

Quoi qu'il en soit du mot, la chose, l'existence du monde juridique est très réelle. En quoi consiste-t-il ? Quelques notions sommaires suffiront ici. D'abord il semble que ces *entia moralia, juridica* ne sont pas purement des *êtres de raison*, c'est-à-dire des êtres dont toute la réalité consiste à être conçus. En effet, je puis supposer que personne — pas même Dieu par impossible — ne pense à mon droit de propriété, à ma qualité de juge, de supérieur; ces qualités, ce droit ne continueront pas moins à être réellement en moi. Cependant ils ne constituent pas davantage une entité physique ontologique spéciale dans les sujets qui les pos-

sèdent plus ou moins temporairement ; ce sont donc tout simplement des relations réelles [1]), reliant des volontés humaines. Le fondement absolu de ces relations, d'où leur vient toute leur réalité ontologique, est en Dieu seul, dans sa volonté souveraine imposant à l'agir humain une fin ultime nécessaire: De cette première obligation juridique fondamentale dérivent toutes les autres relations mutuelles d'obligation et de droit par rapport aux moyens qui se trouvent être nécessaires à l'obtention de la fin ultime, tels les moyens sociaux que sont la hiérarchie, la propriété etc... Or, dans le monde juridique il s'exerce des causalités efficientes très réelles pour la création, la transmission de ces réalités juridiques. C'est cette causalité qu'il nous faut étudier. Originairement et *principalement*, quelle est la source active d'un pouvoir, d'un droit de possession ? Rien de plus qu'un acte de volonté, l'acte de volonté d'une personne « capable ».

Mais les volontés ne communiquent pas directement entre elles ; elles doivent nécessairement passer par les facultés cognitives pour s'influencer; et même, chez l'homme, non moins nécessairement elles doivent passer par la connaissance sensitive. Voilà donc l'homme réduit de nouveau, pour communiquer les décisions, les actes de sa raison pratique et de sa volonté dans l'ordre juridique, à *employer* des *signes sensibles*. Un juge ne peut condamner un coupable (c'est-à-dire non pas lui infliger la peine elle-même, mais créer en lui le titre, l'exigence de la peine) qu'en prononçant la sentence. Un mourant ne peut faire valoir ses dernières volontés qu'en déclarant ou en écrivant son testament ; et ainsi des contrats, des lettres authentiques, collatives de dignités, d'offices, etc. Au fond, ce sera toujours la même chose : une volonté *capable*, et pour réaliser pratiquement cette volonté, un signe sensible, par-

[1]) Cfr. S. Thomas, *IV Dist.*, I, q. 1, a. 1.

fois spécifié par les lois humaines pour plus de sûreté, de facilité etc., et qu'on appellera un *instrument authentique*.

Est-ce vraiment un instrument, comme l'affirment les codes et le bon sens populaire ? oui. En effet, c'est une causalité très réelle qu'exerce dans tous ses actes le supérieur, le propriétaire, le juge. Or cette causalité ne s'exerce que par et dans la causalité propre du signe ; c'est par le *service actif* des signes que se réalise l'influence efficace de la volonté, cause principale. Distinguons donc soigneusement la manifestation de l'ordre juridique imposé, condition de son imposition — et cette imposition elle-même, pratique, à la volonté qui le reçoit. La causalité du supérieur va jusque-là, en passant par le milieu intentionnel ; or elle n'arrive là que par le concours de la vertu active du signe, sous la motion intentionnelle pratique de la volonté ; c'est uniquement en se faisant connaître et en faisant connaître l'ordre de la volonté que le signe impose pratiquement cet ordre.

Il y a donc une vraie causalité instrumentale intentionnelle pratique dans les signes dits pratiques. Cette causalité n'est pas physique — quelle qualité physique spéciale *juridique* pourrait-on imaginer dans ces signes pratiques que sont les contrats, les testaments ? — mais c'est une causalité intentionnelle, par mode de *signification*.

Au fond, il n'y a qu'une relation réelle d'obligation dominant toutes les obligations et tous les droits humains : l'obligation envers Dieu, fin ultime ; l'ordre qui relie le sujet à sa fin reste, *numériquement*, le même, bien qu'il s'applique à des objets, à des moyens, à des termes immédiats *matériellement* différents. La cause principale de cette relation sera donc toujours la même : Dieu ; les hommes ne font, comme disent les auteurs ascétiques, que manifester la volonté de Dieu, commander au nom de Dieu en *signifiant* l'application de sa volonté à telle ou telle action matérielle ; au fond, la créature ne peut être que cause

instrumentale dans cet ordre juridique : l'homme dépend de Dieu seul. La créature manifeste, applique, signifie la volonté divine. C'est une causalité instrumentale semblable qui appartient aux signes que nous étudions : ils sont employés par les hommes, comme les hommes sont employés eux-mêmes par Dieu.

En résumé, dans un signe pratique il nous faut distinguer une relation de *représentativité* (relation de raison) par rapport à la chose signifiée, — une relation de *causalité* par rapport à la notification de cette chose signifiée, — et une autre relation de causalité pratique instrumentale par rapport à l'imposition d'une relation juridique de droit ou de devoir.

Reste un dernier point à élucider. Il peut arriver, en effet, que ces signes pratiques causent néanmoins un effet physique, quoique cela ait une apparence paradoxale. Toute fonction sociale donne droit à une participation aux biens matériels de la société : celui qui vit pour la société, doit vivre par la société. Paye, honoraires, pension, salaire, solde, rétribution : peu importe le nom ; la fonction juridique qui les réclame, tout en n'étant elle-même rien de physique, réclame quelque chose de physique. Causer le titre juridique (de causalité principale ou instrumentale, peu importe) ne sera-ce donc pas causer l'effet physique lui-même ? Evidemment, car causer l'exigence d'une chose, c'est causer cette chose. — Et nous trouvons ici un exemple de causalité dispositive très caractérisé : causalité dispositive dans l'ordre de l'instrumentalité intentionnelle. Il faut donc concevoir que des signes, instruments intentionnels, peuvent être réellement causes d'effets physiques, non en les produisant immédiatement — c'est chose impossible — mais en posant l'exigence absolue d'un titre juridique.

Cela peut même se faire de plusieurs façons. On en a trouvé une première réalisée dans les exemples donnés plus

haut : la fonction réclamant une attribution de biens. Plus directement encore, le titre juridique peut être immédiatement et uniquement titre à bien physique. Enfin causalité « physico-intentionnelle » est encore celle du thaumaturge, de l'homme instrument dans la production du miracle. Cette causalité s'exerce par une désignation autoritaire et infaillible de l'œuvre à accomplir physiquement par la seule et immédiate puissance de Dieu. Qu'est-ce à dire ?

Voici l'explication profonde que donne saint Thomas : Dans l'œuvre de création formelle ou équivalente, il n'y a pas de coopération physique possible pour la créature ; prier c'est demander, non pas agir, produire. Cependant le saint fait des miracles. Comment ? Par autorité, par commandement ; « *potestative* » suivant le mot de saint Grégoire adopté par saint Thomas, c'est-à-dire en présentant avec autorité à la matière l'ordre de Dieu. « Per spiritus angelicos vel humanos imperium divinum ad corporales creaturas pervenire potest, ut per eos quodammodo naturae praesentetur divinum praeceptum, *et sic* agant quodammodo ut instrumentum divinae virtutis ad miraculi perfectionem. » (*de Pot.* q. VI, a. 4, c.) Ce texte est lumineux. Le thaumaturge a donc l'autorité de désigner l'œuvre miraculeuse à faire par la puissance divine, de présenter à la matière le précepte tout-puissant divin, plus simplement : d'imposer à la matière une exigence absolue relativement à l'effet physique du miracle commandé. Cette désignation suppose une autorité reçue de Dieu ; mais l'œuvre s'exécute par la seule puissance divine. Et ne croyez pas que cette exécution d'un ordre de la créature fasse de Dieu un instrument, car l'autorité même qui en fait toute la force ne peut venir que de Dieu et n'a été donnée que par Lui. C'est donc encore la créature qui est instrument. Sa vertu efficiente instrumentale n'est point physique, puisqu'elle consiste simplement dans l'autorité divine qui lui est communiquée, elle est purement intentionnelle, et néanmoins elle est capable

d'atteindre des effets physiques, non par une causalité perfective, mais par une causalité dispositive.

Cet exemple, emprunté à saint Thomas, en résumant toute la doctrine de la causalité intentionnelle, montre suffisamment que cette doctrine est d'inspiration strictement thomiste.

P. Richard, O. M. I.

Rome.

II.

La sensibilité et les modes de la connaissance sensible d'après Roger Bacon. [1])

Avant d'exposer les derniers linéaments de l'idéologie du Docteur admirable et sa théorie de la science, il convient de compléter ses vues originales au sujet de la perception sensorielle par quelques brèves données sur la sensibilité externe et interne ainsi que sur les degrés de la connaissance sensible.

I.

Nos cinq sens externes ont pour objet propre certaines qualités sensibles, spécifiques de ces sens. Pour ce motif on a appelé ces dernières, sensibles *propres*. A la suite d'Aristote, Roger en distingue neuf : la lumière et les couleurs pour la vue ; le froid et le chaud, l'humide et le sec pour le tact ; le son pour l'ouïe ; les odeurs pour l'odorat et enfin la saveur, objet propre du goût [2]).

Outre ces sensibles propres à chaque sens extérieur, Aristote distinguait encore les sensibles *communs*, ainsi appelés parce qu'ils relèvent de plusieurs sens à la fois, ou même de tous. Il en comptait cinq, à savoir : le mouvement, le repos, le nombre, la figure et la grandeur. Bacon

[1]) V. Revue néo-scolastique, nov. 1908, pp. 474 et ss.
[2]) *Op. Maj.* II, *Perspectiva*, P. I, d. I, c. III, p. 6.

aime mieux suivre ici Alhacen [1]) et, au lieu des cinq sensibles communs énumérés par le Philosophe, il en compte jusqu'à vingt [2]), en dépit de la masse des naturalistes, mal renseignés à ce sujet à cause de leur peu d'expérience de la perspective [3]).

L'ensemble de ces deux groupes de sensibles, objets respectivement des sens particuliers, du sens commun et de l'imagination [4]), constitue la catégorie des sensibles *per se* [5]), dont la perception est infaillible [6]).

Les sensibles *per accidens* sont également de deux sortes : les uns dont la perception relève des facultés supérieures de l'âme sensitive, c'est-à-dire du sens appréciatif, de la mémoire et de la cogitative. Toutefois, comme ces puissances ne portent pas vulgairement le nom de *sens*, leur objet est appelé sensible *per accidens*, parce qu'on a réservé plus spécialement le nom de *sensible* à l'objet des sens externes et commun [7]).

Bacon distingue ensuite une seconde catégorie de sensibles par accident. Ce sont les qualités qui ne peuvent nous être révélées que *per doctrinam*. Ainsi la vue d'un homme étranger ne me révèle ni son origine, ni son âge, sa nationalité, son caractère, sa filiation etc. De même les natures substantielles ne sont non plus sensibles que par accident, hormis toutefois leur caractère d'utilité ou de nuisance, dont la perception appartient au sens estimatif [8]).

[1]) Alhacen, *Opticae thesaurus,* lib. II, c. XI, 15, p. 34 ; édit. Risner, Bâle, 1572.

[2]) Ce sont les suivants : remotio, situs, corporeitas, figura, magnitudo, continuatio, discretio vel separatio, numerus, motus, quies, asperitas, levitas, diaphaneitas, spissitudo, umbra, obscuritas, pulchritudo, turpitudo, item similitudo et diversitas in omnibus his, et in omnibus compositis ex his *(Op. Maj.* loc. cit., p. 6).

[3]) « Licet vulgus naturalium non considerat hoc, quia non est expertum per scientiam perspectivam. » *Ibid.*, loc. cit., p. 7.

[4]) *Ibid.*, dist. I, c. I, p. 7.

[5]) *Ibid.*, dist. X, c. I, p. 76.

[6]) *Ibid.*, loc. cit., p. 74.

[7]) *Op. Maj.*, loc. cit., p. 75.

[8]) « Sed alia sunt sensibilia per accidens quam ea quae a virtutibus animae sensitivae cognoscuntur. Ut quando video hominem extraneum

En outre, les sensibles propres d'un sens particulier peuvent être sensibles par accident par rapport aux autres sens [1]).

Les philosophes du moyen âge, à la suite d'Aristote, reconnaissent l'existence d'un sens central, sorte d'aboutissant des sens périphériques, et remplissant à la fois vis-à-vis des sensations externes une triple fonction d'unification, de discernement et de sens intime, ou, comme disent aujourd'hui les psychologues, de « conscience sensible ». Pour les mêmes raisons, Bacon admet aussi l'existence d'un sens commun spécial, distinct des sens externes. Ceux-ci en effet, sont impuissants à discerner les différents sensibles, à porter sur eux un jugement quelconque, ou à prendre conscience de leurs actes. Il faut donc qu'il y ait en nous une faculté spéciale qui contrôle les opérations des sens extérieurs, qui en soit comme la source, destinée en un mot à recueillir et à unifier les diverses impressions sensorielles. Nous ne pouvons porter un jugement complet sur nos sensations superficielles avant qu'elles aient retenti jusque dans le *sensorium* central. Le jugement qui en résulte constitue un acte d'aperception empirique. L'œil en effet ne voit pas sa vision, l'oreille n'entend pas sa sensation auditive, et de même en est-il des autres sens particuliers [2]). Les scolastiques faisaient du sens commun une faculté spéciale localisée en dehors

non possum per sensum percipere cujus sit filius, nec de qua regione sit, nec qua hora, nec quo loco fuerit natus, aut quomodo vocetur, an Petrus, an Robertus .. Et similiter naturae substantiales rerum... non sunt sensibiles ab aliqua virtute animae sensitivae nisi per accidens ; exceptis illis quae sunt utiles vel nocivae quas comprehendit aestimativa, et tunc sensus cadit super hoc per accidens. » *Loc. cit.*, pp. 75, 76.

[1]) *Ibid.*, p. 76. — Ptolémée, *Optica*, l. II, p. 11.

[2]) « Nam, non cómpletur judicium de visibili antequam species veniat ad sensum communem, et sic de audibili et aliis... ; et judicat de diversitate sensibilium... quod non potest facere visus, nec gustus, eo quod non discernunt extrema. Et judicat de operibus sensuum particularium, nam visus non sentit se videre, nec auditus percipit se audire, sed alia virtus quae est sensus communis... Ejus autem operatio ultima est recipere species venientes a sensibus particularibus, et complere judicium de eis. » *Op. Maj.*, loc. cit., p. 5.

des sens. On lui donnait communément pour organe la partie antérieure de la première concavité du cerveau, d'où partent les nerfs des sens particuliers. C'était l'opinion d'Aristote [1]), d'Avicenne, de saint Thomas [2]). R. Bacon y adhère et se conforme aux vues de la physiologie [3]) de son temps.

Aujourd'hui les psychologues sont tentés de rejeter de plus en plus cette hypothèse « inutile, dit Waddington, du moment que l'on admet l'unité du principe qui voit par les yeux, entend par les oreilles et perçoit par tous les sens, et qui par conséquent est en état d'en comparer les données diverses » [4]). D. Mercier a fort bien montré la vanité des raisons invoquées par Aristote et par Thomas d'Aquin en faveur d'un sens commun, localisé à part dans le cerveau. Le fait d'unifier ou de distinguer des qualités sensibles relevant de différents sens ne saurait s'expliquer suffisamment par une faculté sensible distincte de ces derniers. Car chacune des parties de cette faculté de sens commun devant percevoir, selon la théorie, l'acte spécifique d'un sens extérieur et l'objet de cet acte, se trouvera exactement dans les mêmes conditions d'isolement où se trouvent les sens externes eux-mêmes vis-à-vis les uns des autres. Or, telle est précisément la raison pour laquelle on refuse à ces derniers le pouvoir d'associer, de discerner des qualités spécifiquement distinctes. On ne fait donc que déplacer la difficulté sans la résoudre [5]). Il semble plus raisonnable d'admettre avec le même auteur « que les fonctions anciennement attribuées au sens commun et au sens intime sont les fonctions des sens extérieurs eux-mêmes, associées entre

[1]) Aristote, *De sensu et sensato*, c. 2. *De Anima*, l. I, c. 2 et 3.

[2]) *De Potentiis animae*, cap. IV. — Pour Scot, la base de l'organe est dans le cœur, et sa terminaison au cerveau. *(De Anima*, q. 2, p. 48.)

[3]) « Et divisiones in prima cellula sunt duae virtutes ; et est una sensus communis in anteriori ejus parte consistens... qui est sicut fons respectu sensuum particularium... » *Op. Maj.*, loc. cit., p. 4.

[4]) Waddington, *La Psychologie d'Aristote*, p. 337.

[5]) Mercier, *Psychologie*, t. I, p. 239, Louvain 1903. Voir aussi les nn. 99, 100, 102.

elles et liées au sens musculaire, grâce à l'unité de nature du sujet sentant » [1]),

A côté du sens commun, R. Bacon place l'imagination rétentive qui a pour fonction de conserver les images reçues dans le sens commun. Ces deux facultés sont distinctes ; car, autre chose est recevoir, et autre chose est retenir. Or, l'organe du sens central est « trop mou et trop lubrifié » pour retenir les impressions qui lui arrivent de la périphérie. C'est ainsi que la fantaisie, faculté complexe à laquelle Roger ramène le sens commun et l'imagination, est à même de porter un jugement définitif sur l'objet perçu par les sens extérieurs [2]).

Les sens périphériques, le sens central et l'imagination forment, selon le docteur anglais, un groupe de facultés se référant toutes à la perception des qualités extérieures, des manifestations phénoménales de l'être. Mais à côté de ces propriétés superficielles, il y en a d'autres situées plus profondément et qui se révèlent néanmoins à l'âme sensitive. Ce sont, on le pressent, les qualités complexionnelles, les caractères d'utilité ou de nuisance, ou mieux, la nature même des êtres. Ce nouveau genre de sensibles caractérise une nouvelle catégorie de puissances sensitives : le sens estimatif, la mémoire et la cogitative [3]).

[1]) Mercier, *op. cit.*, p. 238. L'auteur résume et conclut son étude de la façon suivante : « Le sens commun, y compris le sens intime qui était regardé par les scolastiques comme une fonction du premier, ne serait pas, selon nous, un sens spécial attaché à un organe déterminé : le *sens commun* serait le pouvoir que nous avons d'associer nos sensations pour former la perception totale d'un objet : ce pouvoir a pour base matérielle les centres des organes des sens et leurs fibres commissurales. — Le *sens intime* que les psychologues modernes appellent plus volontiers « conscience sensible », résulterait de ce qu'un sentiment uniforme de la contraction musculaire qui accompagne l'exercice de la sensibilité externe est constamment associé aux sensations externes qui résultent de cet exercice. Cette association elle-même ne serait pas l'œuvre d'une faculté spéciale, mais s'expliquerait suffisamment par l'unité du sujet d'où émanent nos facultés. » *Op. cit.*, pp. 247, 248.

[2]) *Op. Maj.*, loc. cit., p. 5. Cette opinion est commune au moyen âge. Saint Bonaventure dit : « Quod cognitio sensitiva exterior non habet perfectionem absque interiori. » *In III Sent.*, d. I, a. 1, q. 2. — Cfr. D. Scot, *De Anima*, q. 9 ; — S. Thomas, *De Veritate*, q. 1, a. 9

[3]) « Sensibilium enim duo sunt genera, scilicet unum exterius, ut

La brute, dit Roger, est privée d'intelligence et n'use que du sens. Or, nous constatons que la brebis fuit le loup dès sa première apparition ; tout animal tremble au rugissement du lion ; l'agneau court vers l'agneau qu'il n'a jamais vu et naturellement se plaît en sa société ; et ainsi de tout ce qui est utile ou nuisible à la constitution de l'animal [1]). Comment expliquer ces faits ? C'est qu'il y a dans les choses des qualités différentes de celles qui font l'objet des perceptions extérieures et de la fantaisie. Ces qualités engendrent non seulement une connaissance, mais provoquent, comme nous le voyons, des mouvements d'aversion ou d'attrait. L'animal sent la convenance ou la disconvenance des objets à sa nature. C'est donc qu'il perçoit des qualités qui l'affectent plus vivement et plus profondément que tous les autres sensibles superficiels. Et si la lumière et les couleurs sont capables de produire en nos sens une immutation psychique ou une connaissance, à plus forte raison devrons-nous l'admettre pour les qualités complexionnelles ou les natures substantielles. Leurs déterminations agiront même plus puissamment sur l'animal en qui elles engendrent ces sentiments de sympathie ou de répulsion que nous lui connaissons [2]).

Bien que l'action exercée par ces qualités doive affecter à son passage les sens externes, elles ne peuvent être perçues que par une faculté plus noble et plus puissante, la *vis aestimativa*. Celle-ci toutefois ne retient pas les images qui lui arrivent, cette fonction étant dévolue à la mémoire, dont l'organe se trouve localisé dans la partie postérieure de la dernière cellule du cerveau [3]).

viginti novem praedicta, aliud interius latens sensum exteriorem, ut qualitas complexionis nocivae vel utilis, seu magis ipsa natura substantialis utilis vel nociva. Et ideo oportet necessario quod ex hac causa sunt duo genera sensuum, scilicet unum quod continet sensus particulares et sensum communem et imaginationem, quae moventur per primum genus sensibile. » *Op. Maj.*, II, *Perspectiva*, p. 11.

[1]) *Ibid.*, p. 7.

[2]) *Ibid.*, p. 8.

[3]) *Ibid.*, p. 8.

Outre ces deux facultés, Bacon croit encore devoir en admettre une troisième et la classer à part à raison de son rôle prépondérant dans la vie psychique de l'animal [1]). Il s'agit du *sens cogitatif*, lequel a pour siège la cellule médiane. Cette faculté, écrit-il, est la reine des puissances sensitives et tient lieu de la raison chez les bêtes. Elle constitue la perfection dernière de la brute, comme l'intelligence la perfection dernière de l'homme. Pour ce motif, la cogitative, à laquelle est immédiatement unie l'âme raisonnable, s'appelle *faculté logistique* ou *rationnelle* [2]). Grâce à elle, l'araignée tisse sa toile et parvient à lui donner ses proportions géométriques, l'abeille donne à sa cellule une structure hexagonale, l'hirondelle édifie son nid ; grâce à elle enfin, toutes les bêtes construisent des ouvrages qui se rapprochent de nos œuvres d'art. C'est encore au moyen de cette faculté que Bacon explique les merveilleuses apparitions des songes. Toutes les autres puissances sensitives, ajoute-t-il, sont sous sa dépendance et leur travail se fait en vue de son opération. Les images qui reposent dans l'imagination ou qui lui viennent du sens appréciatif et de la mémoire, se transforment et revêtent une modalité supérieure en passant dans la « cogitative ». Celle-ci devient en nous l'instrument spécial de l'âme raisonnable à laquelle elle fournit les données sensibles. Ainsi s'explique en même temps pourquoi la lésion de l'organe du sens cogitatif trouble si profondément le jugement de la raison. L'intégrité de ce centre nerveux est une condition *sine qua non* de l'exercice normal des fonctions intellectuelles [3]).

Roger Bacon fait donc du sens estimatif, de la mémoire et

[1]) *Perspectiva*, p. 11.

[2]) « Cogitatio vero seu virtus cogitativa est in media cellula, quae est domina virtutum sensitivarum et loco rationis in brutis, et ideo vocatur logistica, id est rationalis, non quia utitur ratione, sed quia est ultima perfectio brutorum sicut ratio in homine, et quia illi immediate unitur anima rationalis in hominibus... » *Ibid.*, p. 9.

[3]) *Ibid.*, p. 9.

de la cogitative trois facultés distinctes répondant à des objets distincts [1]).

Ces vues sont entièrement conformes à celles du Docteur angélique, avec cette différence toutefois que saint Thomas identifie le sens estimatif et la cogitative, laquelle n'est, d'après lui, que le nom spécial du sens appréciatif chez l'homme [2]). Scot, au contraire, rejette l'estimative dont il passe le rôle à l'imagination [3]). Il est en cela plus près d'Aristote [4]) qui refuse à l'animal cette faculté rudimentaire de logique que Bacon et saint Thomas lui reconnaissent à la suite des Arabes [5]).

Quel est maintenant, d'après notre Docteur, le siège de la sensation ? De ce que les puissances dont nous avons parlé sont localisées dans le cerveau, dit-il, il ne faudrait pas conclure que c'est la substance médullaire qui sent. Aristote l'a cru, mais Avicenne, mieux renseigné, l'a repris sur ce point *pia interpretatione et reverenda* [6]). En effet, dans toutes les parties du corps la moëlle est insensible. Elle n'est que le réceptacle, l'arche des puissances sensitives ; elle contient les filets nerveux qui sont le véritable sujet des sens et des impressions sensibles [7]). Aristote faisait du cœur le siège de l'âme sensitive. Roger constate que son opinion n'est point en faveur chez les physiologistes contemporains. Ceux-ci, se basant sur cette expérience que la lésion du cerveau, plus apparente que celle du cœur, trouble profondément les opérations de la vie

[1]) « Necesse est ponere tres virtutes omnino diversas, secundum tres cellulas. Nam diversitas objectorum ostendit nobis diversitatem virtutum. » *Op. Maj.*, ch. V, p. 11.

[2]) S. Thom., *Opusc. De Potentiis animae*, ch. IV.

[3]) Scot, *In IV Sent.* d. 45, q. 3.

[4]) *De Anima*, III, 10.

[5]) Surtout Alhacen, Avicenne, Algazel et Constantin l'Africain. Ce dernier passa une bonne partie de sa vie en Mésopotomie où il écrivit un traité d'anatomie dédié à Désiré, abbé du Mont Cassin (vers la moitié du VIIe siècle).

[6]) Aristote a su parfaitement au contraire que ce n'est point la substance cérébrale qui sent. Cfr. *De Animalibus*, lib. III, cap. 19.

[7]) *Op. Maj.*, loc. cit., c. V, p. 11.

sensible, faisaient du cerveau seul le siège de la sensation [1]). Mais d'après Avicenne, bien que cette théorie paraisse plus évidente à première vue, l'opinion du Philosophe est néanmoins plus vraie ; car, c'est du cœur principalement que sortent les nerfs, les veines et toutes les puissances sensitives. Pour concilier ces vues opposées, Roger dédouble le siège de l'âme sensitive ; il en place la base dans le cœur et la terminaison au cerveau où se fait d'abord l'immutation psychique, et où se manifestent plus vivement et se diversifient les fonctions sensorielles [2]). La théorie qui fait du cerveau le siège unique de la sensation et que Roger met au compte des médecins de son temps, est encore celle qui est le plus en faveur chez les physiologistes modernes. Le fait principal sur lequel on s'appuie est que l'interruption du courant nerveux qui porte les excitations sensorielles périphériques aux centres cérébraux, empêche la sensation de se produire.

Cette raison ne paraît pas assez puissante cependant pour autoriser la conclusion que l'ébranlement des centres nécessaire à la production du phénomène perceptif en est aussi la condition suffisante. Si les faits nous forcent à admettre la collaboration nécessaire des centres corticaux à l'acte de sentir, la conscience nous impose aussi impérieusement la participation de la périphérie sensorielle au même acte. M. Fontaine, dans sa dissertation inaugurale, en a donné des raisons qui paraissent très convaincantes, sinon décisives. « L'intervention des centres, quel que soit leur rôle, n'empêche ni la réaction sensitive de se faire aux extrémités, ni la sensation de s'y produire tout entière, car si, *dans son acte*, l'âme dépend de la matière, elle n'en reste pas moins, *dans sa nature*, partout la même, absolument impartageable et indivise, et, dès lors, ce qui pour elle est réduit à l'unité dans les centres, l'est aussi en même temps

[1]) *Op. Maj.*, loc. cit., p. 12.
[2]) *Ibid.*, c. V, p. 12.

aux extrémités. Il n'y a là aucun obstacle ni de la part du corps, ni de la part de l'âme. Tout ce que l'on peut légitimement inférer du rôle que nous voyons jouer par le cerveau, c'est que l'âme n'opère pas l'unification sans le concours d'organes spécialement appropriés à ces opérations délicates » [1]).

Nous pensons aussi que la périphérie nerveuse, les fibres de conduction et les centres supérieurs, dont l'ensemble forme l'unité nerveuse, sont le sujet immédiat et le siège de la sensation.

II.

A la suite d'Alhacen [2]), R. Bacon distingue trois degrés ou modes généraux de la connaissance sensitive :

1° La *sensation pure*, déterminée par la simple impression de l'objet sur le sens. Telle est, par exemple, la vision de la lumière et des couleurs en général. A ce premier stade, nous ne distinguons pas encore le sensible qui agit sur nous de l'objet auquel il appartient. L'enfant ne discerne pas d'abord la lumière de la lune de celle du soleil, et ne distingue pas entre elles les clartés des différentes étoiles du firmament [3]).

2° Le *discernement*, qui suppose plusieurs sensations et leur comparaison. Cette connaissance porte non plus seulement sur les qualités ou sensibles propres d'un sens particulier, mais encore sur le sujet de ces qualités. A ce second degré, nous pouvons distinguer déjà les universaux entre

[1]) Dr Fontaine, *De la sensation et de la pensée*, p. 77. Louvain, 1885.
[2]) Cfr. *Opticae Thesaurus*, lib. II, c. I, 10, 11, 12, p. 30.
[3]) « Deinde oportet scire, quod praeter modos particulares cognoscendi sensibilia per se, sunt tres modi universales, secundum auctores perspectivae. Sed praecipue Alhacen exponit hos modos... Est ergo prima cognitio solo sensu sine aliqua virtute animae, et sic cognoscuntur lux et color in universali... et ideo haec duo cognoscuntur solo intuitu sensus... Similiter quando in infantia vidimus lunam plenam, non percipiebamus an esset lux solis vel lunae, donec fuerimus assueti et fixum fuerit in animabus nostris quod talis lux est lunae, non solis. » *Op. Maj.*, vol. II, *Perspectiva*, p. 79.

eux et les particuliers entre eux, ainsi que l'universel du singulier. Ce mode de perception exige, par conséquent, le souvenir actuel de l'objet connu déjà par un acte de perception antérieur et la comparaison de ce souvenir avec l'objet actuellement présent par un nouvel acte perceptif [1]).

3° Enfin le troisième mode de connaître est celui par lequel nous interprétons l'objet qui nous est actuellement présent. C'est une sorte de *raisonnement instinctif et rudimentaire* dont nous usons d'habitude, d'une façon quasi inconsciente et machinale. L'homme en effet se livre spontanément et sans effort au procédé discursif [2]). L'enfant auquel on offre le choix entre deux pommes choisit instinctivement la plus belle. Pourquoi ? sinon parce qu'il a fait sans s'en rendre compte le raisonnement suivant : Ce qui est plus beau est meilleur, et le meilleur est préférable. Or, cette pomme-ci a plus belle apparence que l'autre ; elle est par conséquent meilleure ; je la choisis donc de préférence [3]).

Bacon a montré en traitant des mathématiques et de la logique, que celle-ci est naturelle à l'homme et ne résulte pas, comme la technologie, d'un enseignement. Elle a, du reste, fort peu d'importance à ses yeux [4]). C'est à cette faculté de logique instinctive que ressortit la connaissance certaine des vingt sensibles communs énumérés plus haut [5]).

[1]) « Et hic modus cognoscendi (c. à. d. per similitudinem) non solum est circa colorem et lucem, sed circa omnes res in quibus distinguimus universale a particulari, et particularia ab invicem... Cognoscere ergo universalia ab invicem et a particularibus, et particularia ab invicem per comparationem rei visae ad eamdem rem prius visam recolendo quod prius fuerit visa et nota videnti, facit hic secundum modum comprehendendi per visum. » *Perspectiva*, loc. cit., p. 80.

[2]) « Cognitio vero tertia adhuc est, quae non potest fieri solo sensu, et non est per comparationem ad prius visum, sed absolute considerat praesentem rem ;... et est quasi quaedam genus arguendi... Sed in rebus consuetis nos utimur hac cognitione subito, et non percipimus nos arguere, cum tamen arguamus. Homo enim arguit ex natura sine difficultate et labore. » *Ibid.*, loc. cit., p. 81.

[3]) *Ibid.*, p. 81.

[4]) Cfr. Brewer, *Op. Tert.*, c. XXVIII. « De logica non est vis tanta quia scimus eam a natura. »

[5]) *Op. Maj.*, pp. 81, 82.

Le premier mode de connaissance relève des sens extérieurs et du sens central ou commun ; le discernement, la *cognitio per scientiam*, comme l'appelle Alhacen, exige le concours de l'imagination et de la mémoire. Enfin le troisième mode de connaissance sensitive *per syllogismum* s'éloigne de plus en plus des grossières opérations des sens et se rapproche de la connaissance rationnelle. Elle n'est pas encore toutefois la vraie connaissance scientifique ou syllogistique [1]). Celle-ci n'appartient qu'à l'âme raisonnable [2]).

Tout en admettant les théories d'Alhacen, Roger fait remarquer qu'il faut se garder de l'interpréter trop à la lettre. Les expressions *cognitio per scientiam* et *per syllogismum*, employées par le physicien arabe pour désigner les deux derniers modes de la connaissance sensitive, sont d'un choix malheureux, car elles prêtent à équivoque [3]).

Par analogie avec ce qui se passe en nous et par des procédés d'observation externe plus scientifiques que ceux qui ont été longtemps en honneur dans la psychologie moderne sous l'influence des idées cartésiennes [4]), notre docteur établit que ces modes de connaissance se retrouvent aussi bien chez l'animal que chez l'homme. La méthode et les observations de Roger, il est bon de le rappeler, ne sont pas exclusivement à lui. Elles étaient en honneur chez tous les scolastiques qui en sont redevables à Aristote.

D'accord avec saint Thomas et à l'encontre de Duns Scot [5]), R. Bacon attribue à l'animal la mémoire et la prévoyance. La bête distingue également entre les choses dont elle garde le souvenir ; elle discerne entre les individus

[1]) *Op. Maj.*, loc. cit., p. 82.
[2]) *Ibid.*, c. VIII, p. 127.
[3]) « Sed haec nomina non sunt propria. » *Ibid.*, pp. 82 et 127. — La traduction de Venise (1572) dit : « visio per cognitionem » et non « cognitio per scientiam. » Cfr. *lib. II*, c. II, p. 31.
[4]) C'est la remarque de H. Bridges. *(Op. Maj.*, p. 126 note.)
[5]) Du moins son opinion paraît-elle incertaine. Cfr. Vacant, *Études comparées sur la Philosophie de saint Thomas et de Duns Scot*, t. I, pp. 41, 44 et suiv. Paris, 1894. — Scot, *In I Metaph.*, q. 3.

d'espèce différente, comme entre l'homme, un chien ou un arbre, et entre les individus de même espèce [1]). De plus, il ne refuse pas aux animaux un certain pouvoir de raisonner. « Sed quaedam collatio plurium ad unum ex naturali industria et instinctu naturae, qua plura assimilantur praemissis, et quod unum sit simile conclusioni quia colligitur ex eis, potest bene reperiri apud bruta » [2]). Ne voit-on pas des singes dresser des embûches aux individus qui les ont offensés, dans l'intention évidente de s'en venger ? L'araignée ne tend-elle pas ses filets de manière à capturer le plus facilement les mouches ? Si l'abeille choisit pour sa cellule la forme hexagonale, n'est-ce pas pour réaliser la plus grande économie d'emplacement et de matériaux et afin que le miel et les larves ne se perdent pas entre les interstices cellulaires ? [3]) Tous ces faits ne prouvent-ils pas la nature intentionnelle des opérations de l'instinct chez la brute et, par suite, une sorte de faculté syllogistique ? [4])

Personne, pensons-nous, ne sera tenté de contredire à ces vues que l'on retrouve aussi chez saint Thomas. Les nombreuses observations et les expériences des naturalistes modernes les ont mises davantage encore en valeur. Plusieurs même, troublés par certains faits, ont cru devoir placer la raison de la différence entre l'homme et l'animal dans la religiosité et la moralité, plutôt que dans les phénomènes primordiaux de l'ordre intellectuel [5]). C'est là une

[1]) « Sed constat canem cognoscere hominem prius visum cum iterum viderit eum. Et simia et bestiae multae sic faciunt, et distinguunt inter res visas quarum habent memoriam, et cognoscunt unum universale ab alio, ut hominem a cane vel ligno, et individua ejusdem speciei distinguunt. » *Op. Maj.*, loc. cit., p. 127.

[2]) *Ibid.*, p. 128.

[3]) *Ibid.*, p. 129.

[4]) « Propter ergo hunc finem qui assimilatur conclusioni multa colligit in sua cogitatione quae praemissis similantur. Et sic est de infinitis, in quibus bruta animalia cogitant multa per ordinem respectu unius rei quam intendunt, ac si arguerent apud se conclusionem ex praemissis. » *Ibid.*, loc. cit., p. 129.

[5]) Cfr de Quatrefages, *Histoire générale des races humaines.* Introd., p. 5. — Flourens, *De la vie et de l'intelligence*, pp. 80, 81, 82. 2e éd. Paris, Garnier, 1859.

méprise évidemment ; car l'acte de religion comme l'acte moral supposent l'intelligence.

Saint Thomas [1]) indique ainsi la différence entre les « consécutions » des bêtes et les opérations discursives de la raison : Les premières tirent leur origine de rapports *concrets* que l'animal peut établir entre une fin *concrète* et des moyens *concrets* qui y conduisent. Cela suffit, pensons-nous, à expliquer le caractère uniforme ou relativement plastique des diverses opérations de l'instinct. Dans la connaissance rationnelle proprement dite, il s'agit au contraire de l'abstraction d'une fin comme telle et de la perception de rapports abstraits entre la fin et les divers moyens qui nous permettent d'y atteindre. La généralisation conditionnée par l'abstraction est à la base du syllogisme.

Bacon, tout en se défendant de confondre la raison des bêtes ou la cogitative avec celle de l'homme, ne parvient pas cependant à assigner avec précision la différence fondamentale qu'il y a entre elles. Le pourrait-il, d'ailleurs, sans cesser d'être fidèle à son système empiriste, négateur de l'abstraction ? Il se contente de nous dire qu'à la différence de l'homme, l'animal agit sous l'impulsion d'un instinct aveugle et sans avoir conscience de son raisonnement [2]) ;

[1]) « Unde licet quantum ad formas sensibiles non sit differentia inter hominem et alia animalia, eo quod fiunt per infusionem a sensibilibus exterioribus ; tamen quantum ad intentiones est differentia aliqua. Sicut aliqua animalia percipiunt hujusmodi intentiones, quae sunt bonum et conveniens et nocivum, solo instinctu naturali ; homo autem ultra hoc per quamdam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa ; quae per quamdam collationem hujusmodi intentiones adinvenit. Quae etiam ratio particularis dicitur, quia scilicet est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium. » S. Thom., *Opusc. De Potentiis animae*, c. IV ; — *In II de Anima*, lect. XIII ; — *S. Theol.* I, q. LXXVIII, a. 4.

D'après ces divers passages, le Docteur angélique attribue aux facultés sensitives supérieures de l'homme cette sorte de raisonnement que Bacon appelle instinctif et qui repose sur la perception de rapports concrets, « collatio intentionum individualium », tandis qu'il semble au contraire la refuser à l'animal.

[2]) « Nec percipiunt se hujusmodi discursum facere, quia ex solo intuitu et instinctu naturali sic decurrit cogitatio eorum. Et hic decursus est similis argumento et syllogismo. » *Op. Maj.*, loc. cit., p. 129.

il est incapable de lui donner une disposition logique et de distinguer la conclusion des prémisses. Cette faculté n'appartient qu'à l'âme raisonnable [1]). Au fond, en signalant l'absence de délibération chez la brute [2]), Bacon suppose, sans l'accorder, la vraie raison de la différence entre l'homme et l'animal, c'est-à-dire l'abstraction. Mais il préfère placer exclusivement la supériorité de l'intelligence humaine dans la perception des vérités métaphysiques et dans la connaissance des êtres suprasensibles sous l'action d'une force supérieure dont nous aurons à étudier l'intervention dans une prochaine étude.

P. Hadelin Hoffmans, cap.

[1]) « Sed de argumento oportet considerare quod dispositio argumenti in figura et distinctio conclusionis a praemissis non pertinet nisi ad animam rationalem. » *Op. Maj.*, loc. cit., p. 128.

[2]) « Sed decursum suae cogitationis non disponunt (bruta) in modo et figura, nec ex deliberatione distinguunt ultima a primis. » *Ibid.*, p. 129.

III.

Délimitation du Conflit entre la Morale et la Sociologie.

*(Suite *).*

---

2. *La morale éclectique.*

Auguste Comte croyait, dès 1825, à l'avènement prochain de la Sociologie [1]). Le « dégoût profond qui se manifeste généralement pour la politique métaphysique depuis l'expérience de la Révolution française » lui semble un premier symptôme favorable. Il en trouve un autre dans les tendances nouvelles qui, depuis Montesquieu, se traduisent en certains écrits de Condorcet, de Kant, de Herder, de de Maistre et dans la naissance en Allemagne de l'Ecole historique du Droit.

Il estime, au surplus, que l'adoption de la philosophie positive est une nécessité urgente. Car une société ne peut se passer d'ordre. Si l'ordre ne vient du dedans, c'est-à-dire d'une doctrine morale acceptée, il viendra nécessairement du dehors, c'est-à-dire de la contrainte imposée : les libéraux impénitents seront un jour acculés au despotisme [2]). Or la société est, depuis la Révolution surtout,

*) Voir le numéro de novembre 1908.

[1]) A. Comte, *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants*, 1825. — *Considérations sur le pouvoir spirituel*, 1826. — Ces deux opuscules ont été publiés en appendice dans le tome IV du *Système de politique positive*, pp. 137 et 176. Paris, 1854.

[2]) « Le seul moyen de n'être pas gouverné, c'est de se gouverner soi-

en pleine « anarchie intellectuelle » [1]). Comment rétablir l'indispensable unité morale ? Par un retour à la philosophie religieuse ? Elle faisait partie d'un état social qui a disparu sans retour. La philosophie positive est seule capable de déterminer un assentiment universel de la part d'intelligences devenues aussi rebelles au pouvoir des abstractions qu'à l'autorité des oracles et qui ne veulent plus céder qu'à la force des faits [2]). Le positivisme donc assumera désormais la fonction jadis dévolue à l'Eglise catholique ; il créera un nouveau pouvoir spirituel, et celui-ci gouvernera l'opinion en établissant et en maintenant les principes qui doivent présider aux divers rapports sociaux ; son attribution principale sera la direction suprême de l'éducation [3]).

Ces prévisions de Comte sur l'avenir de la Sociologie furent démenties par l'événement. Car ce qui triompha, après la Révolution de 1830, ce n'est point le positivisme ; c'est le Cousinisme [4]), appelé tantôt éclectisme, tantôt spiritualisme, souvent aussi déisme ou encore rationalisme.

même. Moins le gouvernement moral a d'énergie dans une société, plus il est indispensable que le gouvernement matériel acquière d'intensité, pour empêcher l'entière décomposition du corps social... Ceux qui prennent la cause de la liberté, dominés par le désir d'éviter la théocratie, suivent une route qui conduirait inévitablement, pour ne pas tomber dans une anarchie complète, au despotisme le plus dégradant, celui de la force dépourvue de toute autorité morale » *(Pouvoir spirituel*, p. 189).

[1]) « La société est, sous le rapport moral, dans une véritable et profonde anarchie. Cette anarchie tient à l'absence de tout système prépondérant, capable de réunir tous les esprits en une seule communion d'idées. Or ramener le système intellectuel à l'unité ne peut se faire que de deux manières : ou bien en rendant à la philosophie théologique toute l'influence qu'elle a perdue ; ou bien en complétant la philosophie positive de façon à la rendre capable de remplacer définitivement la théologie. C'est à ces termes simples que se réduit aujourd'hui la grande question sociale » *(Sciences et savants*, p. 159).

[2]) *Sciences et savants*, p. 156.

[3]) *Pouvoir spirituel*, p. 193.

[4]) Victor Cousin avait enseigné la philosophie en Sorbonne, de 1815 à 1820 ; puis de 1828 à 1830 (Voir Paul Janet, *Victor Cousin et son œuvre*, Paris, 1885). Ses sympathies pour les idées libérales lui valurent d'être appelé aux honneurs après la révolution de juillet (Voir Thureau

Sur une question importante l'éclectisme était d'accord avec Comte. Celui-ci avait écrit : « La décadence de la philosophie théologique et du pouvoir spirituel correspondant a laissé la société sans aucune discipline morale ; l'établissement d'un nouveau gouvernement moral est impérieusement réclamé par l'état présent des nations civilisées » [1]). — Les éclectiques en convenaient : « S'il est un point sur lequel nous sympathisions avec eux, — disait Damiron à l'adresse de Comte et des Saint-Simoniens, — c'est celui de la nécessité d'une réorganisation morale ; la société a besoin d'une doctrine nouvelle ou renouvelée, d'une philosophie ou d'une religion, qui, remplaçant dans les consciences une foi qui n'y fait plus rien, et substituant ses principes aux dogmes

Dangin, *Le parti libéral sous la Restauration*, 2e éd., 1888, pp. 220 et suiv.). Un de ses lieutenants a complaisamment énuméré ses titres et fonctions : « membre du Conseil royal de l'Université de 1830 à 1848, sauf deux années après son ministère ; chargé de la surveillance, puis de la direction de l'Ecole normale, de 1834 à 1840 ; président du Bureau de l'agrégation de philosophie jusqu'à la même date ; professeur à la Sorbonne, assistant aux thèses de doctorat ; membre de l'Académie des sciences morales et politiques, dès 1832, à partir de la création, donnant les sujets de prix et jugeant les concours » (E. Bersot, *Victor Cousin et la philosophie de notre temps*, dans *Compte-rendu des séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*. Paris, 1880, t. 113, p. 261). Il fit rédiger par le Conseil de l'Université un programme de l'enseignement de la philosophie. Ce programme, promulgué en 1832, dura sans aucun changement important jusqu'en 1852 (Voir ce programme dans *La défense de l'Université et de la philosophie*, par V. Cousin, 1845, p. 359 ; et les commentaires de Paul Janet dans *Victor Cousin et son œuvre*, 1885, pp. 317 et suiv.). Pendant toute cette période « Cousin règne sur les maîtres qui sont sous sa main, à sa merci, dans toutes les phases de leur carrière, comme élèves de l'Ecole normale, candidats à l'agrégation, professeurs, aspirants aux distinctions académiques. Les ministres passent, Cousin reste, exerçant ce gouvernement doctrinal, cette dictature spirituelle dont on eût cherché vainement l'analogue sons un autre régime » (Thureau Dangin, *Histoire de la monarchie de juillet*, Paris, 1889, t. V, p. 470 ; cfr. *L'Eglise et l'Etat sous la monarchie de juillet*, 1880, pp. 148 ss.). « M. Cousin — écrivait, en 1839, Pierre Leroux — est en ce moment le pouvoir éducateur de la France. Il exerce un empire officiel, sans limite et sans contrôle, sur l'enseignement de la philosophie, et par là sur toute l'éducation publique. Quel professeur n'est pas sous sa tutelle, sous sa loi, sous son gouvernement ? Il use et abuse de son autorité. Il propage à son aise l'éclectisme par la voie du *compelle intrare*. Sa tyrannie philosophique est exorbitante ». (Pierre Leroux, *Réfutation de l'éclectisme*, 1839, p. 88).

[1]) *Considérations sur le pouvoir spirituel*, p. 184.

éteints qui y sommeillent, apporte aux âmes une moralité dont elles ne sauraient se passer longtemps » [1]).

Mais tandis que le positivisme devait encore élaborer sa doctrine religieuse et morale, Victor Cousin en tenait une toute prête : c'est *la profession de foi du vicaire savoyard* [2]), appropriée à l'esprit et aux préoccupations de la bourgeoisie de 1830.

« C'est moi, — déclare Cousin dans un débat solennel à la Chambre des Pairs [3]), — c'est moi qui ai rédigé le programme des matières qui doivent être enseignées, avec des solutions discrètement indiquées. » Et les solutions dont il faut « pénétrer les intelligences et surtout les âmes », ce sont « ces grandes vérités naturelles qui appartiennent au sens commun, qui composent le patrimoine de la raison humaine ; sans lesquelles il ne peut y avoir de véritable morale ni publique ni privée ; sans lesquelles l'homme n'est pas un homme et la société n'est qu'un chaos : la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme, la loi du devoir, la distinction de la vertu et du vice, du mérite et du démérite, la divine providence, et ses promesses immortelles inscrites dans nos besoins les plus intimes, dans sa justice et dans sa bonté. Voilà l'enseignement philosophique de l'Université. »

Bref, l'Etat, s'investissant de la direction suprême de l'éducation publique, doit avoir une doctrine, car il est intéressé à former des esprits solides et des âmes pénétrées de maximes vertueuses. Mais l'Etat étant « laïque », la philosophie, enseignée en son nom par l'Université, doit l'être aussi ; l'enseignement ne peut donc reposer sur les dogmes particuliers d'aucune religion ; les professeurs « se

[1]) Ph. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France, au XIXe siècle*, 3e éd. Paris, 1834, t. I, p. 78.

[2]) Formulée par J. J. Rousseau dans *Emile*, livre IV.

[3]) Discours prononcé à la Chambre des Pairs (séance du 21 avril 1844) et publié dans V. Cousin, *Défense de l'Université et de la philosophie*, Paris, 1845, pp. 61 et suiv.

renfermeront dans le domaine des grandes vérités naturelles communes à tous les cultes » [1]).

Philosophie d'Etat de par sa fonction sociale, qu'était l'éclectisme en lui-même ?

Avant tout, une psychologie. La psychologie, soutiennent ses fondateurs, est la condition et comme le vestibule de la philosophie [2]) ; elle n'est assurément pas toute la philosophie, mais elle en est le fondement [3]). L'objet de la psychologie, c'est le Moi ; elle est la science du seul « principe intelligent » ; le corps ou l' « animal » est étudié par la physiologie [4]). La méthode de la psychologie est l'observation et l'induction ; le champ de l'observation, c'est la conscience. La méthode psychologique consiste à s'isoler de tout autre monde que celui de la conscience pour s'établir et s'orienter dans celui-là [5]). Comme le but dans la science des faits internes est de connaître *l'*homme et non pas *les* hommes, et que l'homme est tout entier dans chaque individu de l'espèce, dans quelque position sociale que se trouve l'observateur il porte toujours en lui-même tout l'objet de ses études, tout le sujet de ses expériences [6]).

A cette psychologie, les éclectiques rattachent leur philosophie morale.

La morale, enseigne Damiron, n'est qu'une conclusion de la psychologie ; ses règles pratiques sont de tout point une déduction des principes que la science de l'âme établit ; qu'elles regardent la vie intime, la vie physique, la vie sociale ou religieuse, elles ne sont que les conséquences de

[1]) V. Cousin, *Défense de l'Université*, pp. 68, 71, 93, 140, 148, 151.
[2]) V. Cousin, *Fragments philosophiques*. Préface de la 1re édit., 1826.
[3]) *Ibid.* Préface de la 2e édition, 1833.
[4]) Th. Jouffroy, *De la science psychologique*, publié en 1823 dans l'*Encyclopédie moderne* ; réimprimé dans les *Mélanges philosophiques*, 3e édition, Paris, 1860, p. 189.
[5]) Cousin, *Fragments*, préface de 1826.
[6]) Th. Jouffroy, Préface à la traduction des *Esquisses de philosophie morale* par Dugald Stewart. Paris, 1826, p. XLII.

la manière dont on considère l'homme en lui-même dans ses relations avec le monde, la société et la Divinité. La psychologie se trouve ainsi à la tête de toutes les sciences morales [1]).

La méthode de la morale est la déduction. Nul ne l'a plus formellement préconisée que Jouffroy. Pour lui « le problème politique est un corollaire du problème social qui est lui-même un corollaire du problème moral ». Car pour savoir quel est le meilleur gouvernement possible, il faut connaître la fin de la société, le meilleur gouvernement étant celui qui conduit le mieux la société à sa fin. Mais comment savoir la fin de la société si on ne sait la fin de l'homme ? « La société n'est qu'une collection et la fin d'une collection ne peut avoir sa raison que dans celle des éléments qui la composent. » — S'agit-il de déterminer les droits et les devoirs respectifs des individus en société, c'est-à-dire de résoudre le problème du droit naturel, on ne le peut à moins de connaître la fin de l'homme. S'agit-il de régler les droits et les devoirs des sociétés entre elles (problème du droit des gens), il faut d'abord connaître la fin de la société laquelle dépend de la fin de l'homme. Tout se déduit donc d'une première donnée. Les droits et les devoirs des individus, la fin de la société, la meilleure organisation du pouvoir politique, les règles qui doivent présider aux relations des peuples, tout cela implique, tout cela présuppose la connaissance de la destinée de l'homme. Pour connaître la destinée de l'homme, ajoute Jouffroy, la seule méthode prompte et sûre est de la demander à une analyse exacte des principes constitutifs de sa nature. Cette nature est une chose observable. Pour la déterminer, « il suffit d'ouvrir les yeux de la conscience et de regarder » [2]).

[1]) Ph. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France, au XIXe siècle*, 3e éd. Paris, 1834; t. II, pp. 254 et 265. — Cfr. Damiron, *Morale*, Paris, 1834, Préface, p. X, et Damiron, *Psychologie*, 2e éd. Paris, 1837 ; t. I, Préface, p. XXXV.

[2]) Th. Jouffroy, *Du problème de la destinée humaine* (Premières leçons du cours de morale professé à la Faculté des lettres de 1830 à 1831, publiées dans les *Mélanges philosophiques*, pp. 298 et suiv.).

Jouffroy et Damiron ne faisaient qu'ériger en règle la pratique suivie par leur maître. Cousin avait en effet, dans son enseignement public de 1819 et 1820, développé une théorie des devoirs et des droits. Et voici son procédé.

Il commence par rechercher un principe scientifique qui puisse servir de base à la morale et il le demande à la conscience et à la raison : la conscience atteste que le *moi* est une force libre ; la raison, s'emparant de ce fait, proclame que la liberté est quelque chose de noble et de saint et elle dit à l'homme : « Être libre, reste libre ! » « Notre principe est trouvé, dit Cousin : nous n'avons plus qu'à le presser pour en faire sortir de nombreuses et importantes conséquences. » Et effectivement il le presse tant et si bien qu'il en exprime 1° les devoirs individuels : tempérance, empire sur soi, force et pureté de l'âme ; 2° les droits de l'homme : *a*) le respect dû à la philosophie, à la religion, aux arts, à l'industrie, au commerce ; *b*) le principe de la liberté individuelle ; *c*) le droit de propriété ; *d*) les droits de donation et de transmission héréditaire ; 3° et pour finir, le gouvernement constitutionnel consacrant la souveraineté de la raison [1]).

L'éclectisme réintroduit ainsi le droit naturel qui s'était, en société de J.-J. Rousseau, acquis une réputation si fâcheuse. Il a toujours la même physionomie individualiste, le même caractère abstrait, la même structure géométrique. Mais Cousin en a fait la toilette. Ce n'est plus un sans-culotte, insurgé contre la société, les lois et les institutions. C'est un bourgeois renté, aimant l'esprit de la Révolution mais ennemi de l'esprit révolutionnaire, satisfait du régime établi et soucieux de le maintenir. Au siècle précédent, philosophie de l'anarchie et théorie de l'émeute, le droit naturel fut un puissant engin destructeur. Au XIXe siècle,

[1]) Victor Cousin, *Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIIIe siècle*, professé à la Faculté des lettres en 1819 et 1820. Première partie (Ecole sensualiste) publiée par E. Vacherot, 1841.

principe tutélaire des conservateurs libéraux, il sera invoqué chaque fois qu'un novateur secouera une base de l'ordre social, — surtout si, comme la propriété par exemple, elle doit soutenir l'ordre matériel.

Quelles furent les destinées de ce système philosophique et de cette doctrine religieuse et morale arrangés par Cousin à l'usage de l'Etat laïque ?

Le recul des événements est dès maintenant suffisant pour discerner trois grands assauts que l'éclectisme eut à soutenir. Des croyants d'abord, des savants et des philosophes ensuite, des sociologues enfin se dressèrent contre lui, contestant successivement sa valeur religieuse et morale, sa valeur scientifique et philosophique, sa valeur politique et sociale. La sociologie contemporaine lui conteste à peu près tout ; car elle réunit, pour l'en accabler, la plupart des griefs passés et présents.

Au surplus, l'histoire de l'éclectisme n'est pas encore écrite ; et il est plus facile d'en narrer les origines que de préciser quand et comment il finit. Plusieurs se sont, à des moments différents, vantés de l'avoir enterré. Chaque fois, le lendemain des obsèques, on le retrouvait installé dans les chaires de l'Université, guéri ou convalescent. C'est que les défaites doctrinales les plus meurtrières ne l'ont pas empêché de subsister, en qualité de système officiellement enseigné, comme un rouage de la puissante machine administrative. — Mais voyons-le aux prises avec ses différents adversaires.

I. — Pendant dix ans, le régiment [1]) de Cousin manœuvra sans se heurter à une opposition organisée.

Il y eut bien, au cours de Jouffroy par exemple en 1832,

[1]) Le mot est de Cousin. « Dans le conseil d'hier il a été arrêté que vous seriez nommé à la chaire de droit commercial. J'aurais bien mieux aimé vous voir dans mon régiment » (Lettre de Cousin à Ozanam, 6 juillet 1839 ; dans *Lettres* de Frédéric Ozanam, t. I, p. 360).

quelques escarmouches. Jouffroy attaquait la révélation, en contestait la possibilité, dénonçait le catholicisme comme répudiant la science et la liberté. Des étudiants catholiques, froissés dans leurs sentiments religieux, lui écrivirent coup sur coup ; et d'assez mauvaise grâce il se rétracta ou fournit des explications embarrassées [1]).

Il y eut même, à l'initiative de Frédéric Ozanam, deux démarches collectives d'étudiants catholiques chez l'archevêque de Paris, en 1833 et en 1834, pour obtenir l'organisation de conférences « destinées à détruire les mauvais effets du cours de Jouffroy et d'autres professeurs rationalistes » [2]). « Nos études, déclarent-ils, sont sèches pour le cœur et stériles pour l'intelligence. Plus que jamais nous sentons la nécessité d'un enseignement chrétien. Nous ne trouvons pas l'aliment que nous cherchions, dans de vains systèmes que chaque jour voit changer et que la raison abandonnée à elle-même élève et détruit. La religion seule peut combler ce vide ; elle seule peut donner à l'homme la virilité d'âme nécessaire pour accomplir sa mission. » En conclusion ils demandaient des conférences « où l'on eût développé le christianisme dans son harmonie avec les aptitudes et les besoins de l'individu et de la société » [3]).

Toutefois ces démarches, très discrètement faites d'ailleurs, n'eurent guère plus d'écho que les protestations qui s'étaient élevées au cours de Jouffroy.

Cependant la plupart des professeurs recrutés par Cou-

[1]) Frédéric Ozanam qui suivait, en 1832, le cours de philosophie de Jouffroy, a été témoin de ces incidents et les raconte dans ses lettres (Voir notamment une lettre du 25 mars 1832 à E. Falconnet, dans *Lettres* de Fr. Ozanam, t. I, p. 55). « Il est triste, écrit Ozanam, de voir Jouffroy s'escrimant à résoudre par les seules forces de la raison, le problème des destinées humaines. Chaque jour des contradictions lui échappent. Hier il confessait que la science, loin de combler les besoins intellectuels de l'homme, le conduit au désespoir. »

[2]) Une première pétition, couverte de cent signatures et remise en janvier 1833, resta sans effet. Ozanam en rédigea une nouvelle, au commencement de 1834, et deux cents camarades la signèrent avec lui. (*Lettres* d'Ozanam, t. I, pp. 59 et 98).

[3]) Sur la suite donnée à ces démarches, voir M. Foisset, *Vie du R. P. Lacordaire*, t. I, pp. 294 et suiv. Paris, 1870.

sin étaient des incroyants et savaient que leur chef ne l'était pas moins qu'eux [1]). Ils laissaient percer dans leurs leçons ou en tout cas ne cachaient pas dans leurs écrits l'irréligion qui était le fond de leur âme [2]). Et Cousin n'était pas toujours obéi quand il exigeait de ses professeurs qu'ils enseignassent les doctrines spiritualistes et qu'ils fussent respectueux pour la religion [3]).

Mais il fallut du temps pour que les catholiques prissent conscience des résultats de l'enseignement universitaire et qu'ils s'émussent des progrès de l'impiété et de l'immoralité parmi la jeunesse des écoles [4]). En 1843 seulement la bataille en règle se trouvait engagée.

Déjà en 1840, l'abbé Maret avait, avec une grande modération d'ailleurs, relevé dans les écrits de Cousin des tendances panthéistes [5]). Auxiliaire inattendu, le *Journal des Débats*, organe des universitaires, posa, en 1842, quelques questions embarrassantes à l'état-major de Cousin [6]). La

[1]) Paul Janet, *Victor Cousin et son œuvre*, p. 290. Paris, 1885.

[2]) Thureau Dangin, *Histoire de la monarchie de juillet*, t. V, p. 472.

[3]) Le seul souvenir de sa dictature indigna un jour un jeune philosophe de la génération suivante. « La philosophie, M. Cousin et son état-major l'avaient façonnée une fois pour toutes, écrivit-il. Le professeur devait démontrer la spiritualité et l'immortalité de l'âme par les moyens officiellement reconnus, prouver le libre arbitre par ordre, chercher la substance et trouver Dieu sur commande, enfin se livrer tout entier et livrer ses élèves à l'éclectisme et aux doctrines brevetées avec garantie du Gouvernement » (Blanchet, *De l'enseignement de la philosophie dans les lycées*. Revue internationale de l'enseignement, t. II, p. 436. Paris, 1881). Paul Janet crut devoir prendre la défense de Cousin ; il consacra cent pages de son livre à démontrer que Cousin a 1° séparé et affranchi la philosophie de la théologie et fondé l'enseignement laïque de la philosophie ; 2° introduit dans les écoles l'esprit libéral de la philosophie moderne. (Paul Janet, *Victor Cousin et son œuvre*, chapitres XII et XIII.)

[4]) Sur l'état d'esprit des catholiques français en cette décade 1830-1840, on peut consulter : M. Foisset, *La vie du R. P. Lacordaire*, 2 vol. 1870. — Lecanuet, *Montalembert*, t. I, 1895 et t. II, 1898. — Thureau Dangin, *Histoire de la monarchie de juillet*, t. V, et *L'Eglise et l'Etat sous la monarchie de juillet*. — E. Veuillot, *Louis Veuillot*, t. I.

[5]) H. Maret, *Essai sur le panthéisme et les sociétés modernes*. Paris, 1840 : « Si l'on considère l'analyse de la raison, la théorie de Dieu, de la Création, de la Révélation et la philosophie de l'histoire que nous trouvons dans les écrits de M. Cousin, on ne peut y voir autre chose que le panthéisme » (p. 5).

[6]) « L'école éclectique est maîtresse absolue des générations actuelles. Elle occupe toutes les chaires de l'enseignement ; elle en a fermé la

réponse se trouvait, écrasante sans ménagements, dans *Le monopole universitaire destructeur de la religion et des lois*, forte brochure très documentée signée Desgarets [1]).

C'est à ce moment que Louis Veuillot sonna la charge. « Dans les premiers temps, écrit-il au ministre de l'Instruction publique, lorsqu'un païen, fût-ce l'empereur, outrageait le Sauveur des hommes, tout chrétien était tenu de lui crier : Tu blasphèmes et tu mens ! Ce qu'il ne fallait pas alors souffrir du prince à qui pourtant l'obéissance était due, on se demande s'il faut le souffrir aujourd'hui du premier mécréant qui prétend parler au nom de l'Etat » [2]).

Aussitôt après, dans une brochure moins incisive mais tout aussi nette et ferme que celle de Veuillot, Charles de Montalembert définit le devoir des catholiques [3]). Il dénonce l'éducation de la jeunesse, telle que l'Etat en a constitué le monopole, comme la raison principale et permanente de l'irréligion publique en France [4]). Le devoir des catholiques

carrière à toutes les écoles rivales... Le public a donc le droit de demander compte à cette école du pouvoir absolu qu'elle a pris, et que nous ne lui contestons pas d'ailleurs. Elle a beaucoup fait pour elle, nous le savons ; mais qu'a-t-elle fait pour le siècle, qu'a-t-elle fait pour la société ? Où sont ses œuvres, ses monuments, les vertus qu'elle a semées, les grands caractères qu'elle a formés, les institutions qu'elle anime de son souffle ? Il est malheureusement plus facile de s'adresser ces questions que d'y répondre » *(Journal des Débats,* articles sur le *Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIIIe siècle,* de Victor Cousin, nos du 6 novembre 1842 et ss.).

[1]) *L'Univers* (article de L. Veuillot), no du 23 mai 1843.

[2]) L. Veuillot, *Liberté d'enseignement. Lettre à M. Villemain, ministre de l'Instruction publique.* Paris, septembre 1843. « O Dieu du Calvaire, Dieu de l'Eucharistie, vous nous avez fait une loi d'abaissement, mais pour votre gloire et non pour celle de l'enfer ; on peut nous mépriser, mais il faut que l'on vous honore ; nous nous estimons les derniers de la terre, mais vous êtes et vous serez dans nos cœurs et dans nos voix le seul maître de la terre et des cieux. Vous nous voulez soumis, à cause de vous, non pas contre vous ; désarmés quand on nous frappe, non pas muets et lâches quand on vous injurie ; résignés quand il s'agit de souffrir pour notre compte ou pour le vôtre, non pas serviles quand il s'agit de vous trahir » *(Ibid.*, p. 51).

[3]) Ch. de Montalembert, *Du devoir des catholiques dans la question de la liberté d'enseignement*, octobre 1843. *(Œuvres du comte de Montalembert*, t. IV, p. 307.)

[4]) « L'ensemble des institutions d'instruction publique, qui forme l'Université de France, et au dehors duquel un despotisme usurpé ne laisse

est d'obtenir la destruction du monopole de l'Université. L'Etat n'a pas le droit de façonner les croyances et les mœurs de l'enfance au profit d'un rationalisme purement négatif. De ce qu'il n'a point de religion, il n'en résulte pas pour lui la faculté d'empêcher les citoyens d'en avoir.

Telle était la thèse de Montalembert. Tandis que Veuillot continuait de combattre pour elle dans l'*Univers*, Montalembert eut l'occasion de la reprendre, au printemps 1844, dans un grand débat à la Chambre des Pairs. Il trouva en face de lui Victor Cousin lui-même. Appuyé dans la presse par ses lieutenants [1]), Cousin défendit à la fois l'éclectisme et le monopole de l'Etat [2]).

Tous les citoyens de la même patrie, prétendit Cousin [3]), doivent être imbus du même esprit civil et par conséquent doivent recevoir la même éducation [4]). L'unité des écoles exprime et confirme l'unité de la patrie ; l'Université doit maintenir l'unité nationale. Aussi bien enseigner n'est pas un droit naturel ; c'est un pouvoir public et social que l'Etat confère à certaines conditions et qu'il a le droit et le

rien surgir, voilà le foyer où se forme et s'entretient cet esprit public qui en fait de religion n'est rien et ne croit à rien. Là s'établit entre les maîtres et les élèves cette intelligence, le plus souvent tacite, mais parfois avouée, qui relègue au rang des préjugés et des conventions sociales toutes les vérités de la révélation. Là s'enseigne, non seulement dans la chaire, mais dans toutes les habitudes et dans tous les détails de la vie, l'art de mépriser philosophiquement le joug de la loi du Seigneur. Je me tais, ajoute-t-il, sur les sacrilèges, sur les dérisions, sur les habitudes immondes, sur cette froide et précoce corruption qui déprave l'esprit avant même que les sens n'aient révélé leurs impérieux instincts » (Montalembert, *Du devoir* etc., p, 316).

[1]) Voir notamment, dans la « Revue des Deux-Mondes » : E. Quinet, *Un mot sur la polémique religieuse*, 1842, t, II. — J. Simon, *Etat de la philosophie en France. Les radicaux, le clergé, les éclectiques*, 1843, t. I. — Lerminier, *L'Eglise et la philosophie*, 1843, t. IV. *Du cartésianisme et de l'éclectisme*, 1843, t. IV. — E. Saisset, *De la philosophie du clergé*, 1844, t. II. — Lerminier, *De l'ultramontanisme*, 1844, t. III. — E. Quinet, *Réponse aux observations de M. l'archevêque de Paris*, 1845, t. III.

[2]) Cousin a réuni ses discours en volume sous le titre : *Défense de l'Université et de la philosophie*. Paris, 1845.

[3]) *Défense*, pp. 69, 140 et 150.

[4]) Cousin reprenait là une thèse de J.-J. Rousseau : « Il y a une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles » (*Contrat social*, l. IV, chap. 8).

devoir de diriger ; abdiquer cette direction suprême, c'est abandonner au hasard les destinées morales de l'avenir [1]). « Nous voulons d'ailleurs », répétait Cousin mais sans réussir à se faire prendre au sérieux par tous [2]), « nous voulons que la philosophie de nos écoles soit profondément morale et religieuse. »

[1]) Il est curieux de lire les réflexions que les discours de Cousin inspiraient à Auguste Comte : « Le parti métaphysique, écrit-il le 1er mai 1844 à Stuart Mill, refuse cette liberté qu'il demandait avec instance il y a vingt ans, parce qu'il craint naïvement d'être écrasé dans cette lutte prolongée où il sent confusément son impuissance logique, par suite de sa tendance à adhérer aux prémisses religieuses en repoussant les conclusions ; aujourd'hui triomphant, il craint de perdre ainsi cet ascendant et voudrait bien enchaîner la grande révolution à constituer l'omnipotence spéculative et sociale de l'étrange classe représentée par MM. Cousin, de Broglie, Villemain, Guizot, etc » Comte souhaitait que « la vraie liberté d'enseignement, quoique radicalement anarchique en elle-même, vînt hâter l'élimination de l'école métaphysique devenue le plus dangereux adversaire de la réorganisation spirituelle » *(Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte*, p. 316. Paris, 1899).

[2]) On n'ajoutait généralement pas foi à la sincérité de Cousin (Voir Thureau Dangin, *L'Eglise et l'Etat sous la monarchie de juillet*, pp. 222 et 225 ; et *Histoire de la monarchie de juillet*, t. V, p. 479). Louis Veuillot, qui avait déjà écrit que « Cousin ne croyait au christianisme que dans le post-scriptum hypocrite de ses préfaces » *(Univers*, 14 mai 1843), suivit les débats dans la tribune de la presse. Il appréciait en ces termes l'éloquence de Cousin : « Chez le docteur de l'éclectisme, le rhéteur s'est montré beaucoup plus que l'homme politique, l'universitaire plus que le rhéteur, le courtisan plus que l'universitaire, le comédien plus que tout » (E. Veuillot, *Louis Veuillot*, t. I, p. 502). Dans les *Libres-penseurs* de L. Veuillot, il y a aussi quelques portraits curieux de philosophes et cette définition de l'éclectisme : « Un assemblage forcé de doctrines contraires, qui se nient réciproquement, et qui font table rase de toutes les croyances dans l'esprit de quiconque n'est pas forcé de maintenir entre elles une sorte d'accord absurde et impossible, pour tenir boutique de philosophe » (L. Veuillot, *Les libres-penseurs*, 1848. Livre Ier, I et VI ; livre IVme, II et IX). Pierre Leroux de son côté, reprochait vivement à Cousin son insincérité et son hypocrisie : « Quelle absurdité d'estimer la philosophie comme la règle de nos pensées et de notre moralité et néanmoins de tenir Jésus, Paul et les Pères du christianisme pour indignes de figurer au rang des philosophes ! » *(Réfutation de l'éclectisme*, 1839. Préface, p. X). « Cousin dit : La philosophie est pour les gens comme il faut ; la religion pour les masses. — Si la philosophie est bonne, pourquoi le peuple ne la posséderait-il pas ? Si la religion est vraie, pourquoi refusez-vous de la prendre ? » (p. 251). « Deux doctrines — la doctrine ésotérique pour les classes supérieures, et le Christianisme pour le peuple — c'est là de l'hypocrisie. Jésus n'a pas eu de doctrine ésotérique... Voilà une belle nation que celle que vous voulez faire, où d'un côté les aristocrates ne croiront pas au Christianisme et seront philosophes, tandis que le peuple sera croyant. L'hypocrisie que vous enseignez est la destruction même de toute religion » (pp. 269-271).

L'Etat, répondit Montalembert [1]), peut avoir le droit d'offrir une éducation nationale, mais il n'a certes pas le droit de l'imposer. Si l'Université est l'Etat enseignant, — comme cet Etat n'a plus de religion, conformément à la Charte, — il s'ensuit qu'elle ne peut enseigner avec autorité aucune religion. Là où il n'y a pas une religion de l'Etat, une foi nationale, le monopole est une odieuse inconséquence. Ce qu'on veut en réalité, c'est qu'un mandarinat de gens qui ne reconnaissent aucune foi surnaturelle, vienne usurper, au nom de l'Etat, l'autorité morale la plus délicate et la plus sacrée, prétendre à la haute police des âmes et des intelligences... La solution, conclut Montalembert, c'est la liberté : « Gardez votre Université ; gouvernez-la comme vous l'entendez ; mais laissez à ceux qui repoussent son esprit, le droit de chercher ailleurs le pain de l'intelligence. »

Les catholiques n'obtinrent que plus tard une certaine liberté d'enseignement [2]) ; mais, dès 1843, leur insurrection contre le monopole de l'Université démontra que l'éclectisme était incapable de réaliser l'unité intellectuelle de la France et qu'il ne réussissait pas davantage à être pour les âmes une efficace discipline morale.

Lacordaire le premier comprit que telle était la signification de la lutte qu'il avait suivie avec sympathie [3]) mais sans y être personnellement engagé.— Il avait enfin pu donner satisfaction au désir, exprimé dix ans auparavant par les étudiants catholiques. Au lieu de partir « des profondeurs de la métaphysique », il se plaça avec ses auditeurs de Notre-Dame devant un phénomène vivant et palpable et ana-

[1]) Discours du 26 avril 1844 sur la liberté d'enseignement, à la Chambre des Pairs (*Œuvres* de Montalembert, t. I, p. 415).

[2]) Loi du 15 mars 1850 (Voir De la Gorce, *Histoire de la seconde république française*, t. II, livre 15me). Loi du 12 juillet 1875 (G. Hanotaux, *Histoire de la France contemporaine*, t. III, chap. II et IV). — Cfr. J. Simon, *Dieu, patrie, liberté.* Paris, 1894 (il donne, dans le chapitre I, une histoire sommaire de l'Université).

[3]) Foisset, *Vie de Lacordaire*, t. II, p. 53.

lysa les effets de la doctrine chrétienne sur l'esprit, sur l'âme et sur la société. Il leur fit voir la religion transformant l'homme par l'efficacité de son dogme, de son culte, de ses sacrements et l'élevant par la pratique de l'humilité, de la chasteté et de la charité jusqu'à la sainteté. Il montra le catholicisme fournissant à la civilisation des éléments nouveaux et ralliant les esprits dans la paix profonde d'une commune pensée. Puis il parla de Jésus, le fondateur de cette vraie république des esprits: « Aucun autre sur la terre n'a obtenu cette suprême dictature de l'entendement ; l'amour garde sa tombe ; son sépulcre est aimé ; sa cendre, après dix-huit siècles, n'est pas refroidie ; chaque jour il renaît dans la pensée d'une multitude innombrable d'hommes ; chaque mot qu'il a dit vibre encore et produit des vertus fructifiant dans l'amour. » — Quelle est d'autre part, demanda-t-il, la vertu morale et l'action sociale du rationalisme ? Vous a-t-il jamais servi contre vos passions ? Sa philosophie a-t-elle fondé un dogme public ? c'est-à-dire un ensemble d'idées fondamentales, librement reconnues et acceptées par des intelligences de tout rang ? Elle a créé peut-être une école et combien éphémère [1]), une académie d'esprits privilégiés, mais non une société intellectuelle publique rassemblant dans son sein tous les éléments vivants de la nation ; et elle s'est montrée incapable d'exercer le « ministère spirituel » dont ses adeptes revendiquent pour elle l'honneur. Certes le déisme est, considéré en lui-même, une doctrine grande et vraie ; mais de toutes les doctrines rationalistes, la « religion naturelle » est peut-être, historiquement, celle qui a le moins de consistance et de vitalité. Le dix-huitième siècle s'était flatté de substituer le déisme à la doctrine catholique. Aujourd'hui, qui est-ce qui en veut

[1]) « Le disciple du sage adore la pensée du maître jusqu'au jour où la sienne, mûre pour une légitime ingratitude, lui permettra d'atteindre aux honneurs de l'enseignement et de marquer sa place dans l'histoire des mobiles dynasties de la sagesse » (Lacordaire, *Conférences de Notre-Dame de Paris*, année 1846, 37e conférence).

encore, en dehors des maîtres de la science et des écoles vivantes ? Quelques bourgeois honnêtes peut-être. Ce n'est qu'un athéisme déguisé [1]).

Le spiritualisme cousinien continua pourtant de garder des adeptes obstinés.

Vingt-cinq ans plus tard, au moment où l'éclectisme traversait une nouvelle et redoutable crise, Et. Vacherot s'écriait : « Où est le dépôt de toutes les vérités de l'ordre moral ? Où est l'âme de cette civilisation supérieure qui élève le niveau de la dignité humaine ? Où est le sel conservateur des sociétés, — sinon dans le spiritualisme ? » [2])

En 1884, M. Espinas notait, comme un phénomène singulier, « l'attachement persistant de la bourgeoisie française à des dogmes métaphysiques auxquels elle attribue une efficacité morale exclusive et dont, par suite, elle entend conserver la suprématie dans l'éducation » [3]).

[1]) H. Lacordaire, *Conférences de Notre-Dame de Paris,* années 1843, 1844, 1845, 1846. — Après ces conférences, en 1847, Lacordaire vint en Belgique. L'évêque de Liége, Van Bommel, — connu en France notamment par sa brochure *Exposé des vrais principes sur l'instruction publique* (Liége, 1840) — l'avait invité à prêcher le carême. Les étudiants de l'Université de Liége prièrent Lacordaire de leur donner des conférences spéciales ; celles-ci eurent un immense succès. Quand Lacordaire prit congé de ses jeunes auditeurs, l'Université de Liége lui conféra le diplôme d'honneur de docteur en philosophie, à l'unanimité des voix de toutes les facultés réunies (Foisset, *Vie de Lacordaire*, t. II, pp. 119-120).

[2]) Et. Vacherot, *La situation philosophique en France*, dans « Revue des Deux-Mondes » du 15 juin 1868. Tome 75, p. 959.

[3]) « L'école spiritualiste a donné cet exemple unique d'un vaste corps de professeurs qui pendant quarante ans a enseigné, au milieu d'une bourgeoisie catholique, une philosophie rationnelle, laïque, en gardant la sympathie des conservateurs modérés et des libéraux... Reconnaissons là une institution politique au premier chef, un puissant organe d'éducation que s'est donné la société française pour s'affranchir doucement — on l'a bien dit — des liens de l'orthodoxie sans perdre toutefois le lest des convictions morales, attachées en ce temps-là à la « religion naturelle ». Aujourd'hui encore, sans parler de ceux qui tiennent à cet enseignement par habitude parce qu'ils l'ont reçu et l'ont donné, beaucoup de bons citoyens le soutiennent avec ferveur comme le moyen unique de rallier la jeunesse française à des convictions libérales sans témérité et religieuses sans bigoterie » (A. Espinas, *L'agrégation de philosophie*, dans « Revue internationale de l'enseignement », t. VII, p. 585. Paris, 1884).

Enfin, au début du xxe siècle, V. Brochard constatait que « la morale éclectique a traversé, sans changer, plusieurs révolutions politiques et de très nombreuses révolutions pédagogiques, et qu'elle règne encore en maîtresse dans nos écoles » [1]).

Serait-ce donc que Lacordaire proclama prématurément le manque de vitalité du rationalisme déiste et de sa morale? Non, car, périodiquement, des voix autorisées ont fait écho à la sienne.

C'est Taine d'abord. Il devait arriver au terme de sa laborieuse carrière avant de reconnaître avec Lacordaire la bienfaisante influence morale et sociale du christianisme [2]). Mais, dans un livre de jeunesse, qui fut un manifeste retentissant, il commença par proclamer l'échec du rationalisme : « Le système spiritualiste reste maître de l'enseignement. Mais sur la foule, savants, jeunes gens et gens du monde, cette philosophie n'a plus de prise. La doctrine est impuissante et respectée, souveraine et oubliée, dominante et stagnante » [3]).

C'est ensuite Renouvier, adressant l'expression d'un

[1]) V. Brochard, *La morale éclectique*, « Revue philosophique », Paris, février 1902 ; t. LIII, p. 114. — Sur l'état actuel de l'enseignement de la philosophie et de la morale en France, voir Binet, *L'évolution de l'enseignement philosophique*, dans « L'Année psychologique », XIVe année, p. 152. Paris, 1908.

[2]) H. Taine, *Les origines de la France contemporaine. Le régime moderne.* Tome II ; livre V, chapitre III : « Aujourd'hui, après dix-huit siècles, le christianisme opère comme autrefois de façon à substituer à l'amour de soi l'amour des autres ; il est encore, pour 400 millions de créatures humaines, l'organe spirituel indispensable pour conduire l'homme, à travers la patience, la résignation et l'espérance, jusqu'à la sérénité, pour l'emporter par delà la tempérance, la pureté et la bonté, jusqu'au dévouement et au sacrifice ». L'historien « peut évaluer l'apport du christianisme dans nos sociétés modernes, ce qu'il y introduit de pudeur, de douceur et d'humanité, ce qu'il y maintient d'honnêteté, de bonne foi et de justice. Ni la raison philosophique, ni la culture artistique et littéraire, aucun code, aucun gouvernement ne suffit à le suppléer dans ce service. Le vieil Evangile est encore aujourd'hui le meilleur auxiliaire de l'instinct social. »

[3]) H. Taine, *Les philosophes français du XIXe siècle*, p. 301. Paris, 1857.

profond dédain à l'éclectisme qui n'est parvenu « ni à se donner la consistance d'une doctrine, ni à gagner le gouvernement des âmes » [1]), et « qui ne laisse ni la trace d'une pensée forte et sincère, ni le souvenir sans mélange d'un service rendu aux générations qu'il a élevées » [2]).

C'est encore M. Faguet, jugeant avec une sérénité plus détachée que « le déisme cousinien n'était pas un système très bien lié. Moitié religieux, moitié athée, il était un composé d'athéisme en formation et de christianisme en décomposition ; c'était une matière inorganique, parce qu'elle était mêlée et confuse ; on ne pouvait avec lui rien fonder de durable » [3]).

Ce sont enfin les sociologues contemporains, analysant impassiblement comme M. Lévy-Brühl « l'hypocrisie sociale naissant de l'enseignement moral actuel » [4]) ; ou bien, émus de notre « alarmante misère morale » [5]) et persuadés que « notre premier devoir actuellement est de nous faire une morale » [6]), cherchant vaguement, comme M. Durkheim,

[1]) « Il n'a guère étendu sa domination ou son patronage au delà d'une classe de professeurs, recrutée, instruite et disciplinée avec les fonds et la puissance de l'Etat. » (Ch. Renouvier, *De la philosophie du XIXe siècle en France*, dans « L'Année philosophique », 1re année, p. 3. Paris, 1868.)

[2]) Ch. Renouvier, *L'infini, la substance et la liberté*, dans « L'Année philosophique », 2me année, p. 130. Paris, 1869.

[3]) « Des hommes qui étaient dans ces idées, les uns devaient revenir au christianisme, les autres devaient aller au scepticisme. Le spiritualisme ne devait pas être un point d'aboutissement. Il a été un effort pour se passer de la religion en la gardant ; c'était un compromis difficile à maintenir » (E. Faguet, *Politiques et moralistes du XIXe siècle*, 2me série, p. 277. Paris, 1898).

[4]) « Les consciences individuelles feignent d'accepter comme obligatoires de prétendus devoirs qu'elles ne se sentent plus réellement obligées de remplir. Que l'on parcoure la liste des devoirs qui figurent dans les manuels de morale, et l'on verra combien il en est qui, pour la conscience actuelle, n'ont plus qu'une réalité illusoire et verbale... Pourquoi ? Parce que les croyances religieuses qui en étaient l'âme et la raison d'être se sont elles-mêmes affaiblies et ne peuvent plus leur servir de soutien. Notre morale réelle ne coïncide plus avec la morale que nous professons » (Lévy-Brühl, *La morale et la science des mœurs*, p. 283).

[5]) E. Durkheim, *Le suicide*, p. 445.

[6]) E. Durkheim, *De la division du travail social*, 1re édition, p. 460.

dans une divinité nouvelle — la Société — le fondement, indispensable à leurs yeux, du Devoir [1]).

L'ambition de Cousin fut donc bien une prétention excessive, aboutissant à la longue à un pitoyable échec.

C'était une pensée grande et fière de concevoir, pour l'Etat laïque, une doctrine qui ralliât l'unanimité de la jeunesse studieuse dans l'adhésion raisonnée à une commune conviction et qui fût en même temps une efficace discipline morale [2]).

Mais Cousin, s'il fut de bonne foi, fit un choix malheureux. Il ne prit pas — comme Comte l'essaya plus tard, sans succès d'ailleurs — le temps et la peine d'élaborer un système nouveau. Il en emprunta un. Et sous le nom de spiritualisme, il obligea ses professeurs à enseigner les idées du *Vicaire savoyard*.

Il se trouva qu'à l'expérience presque personne n'en voulut. Pour les uns, — matérialistes, positivistes, criticistes, libres-penseurs, — c'était trop ; pour les croyants, ce ne fut pas assez.

La « religion naturelle » peut sans doute, dans la cellule du penseur austère, se construire comme un édifice doctrinal, d'apparence solide et d'architecture irréprochable. Mais le « déisme », à l'époque de Cousin, n'était pas cela. C'est ce qui restait de la religion d'autrefois, après que des démolisseurs enragés l'eussent dépouillée de son armature chrétienne. Ce n'était pas le résultat positif d'un loyal effort créateur de la saine raison. C'était une ruine, un monceau de débris, tout ce que la critique voltairienne n'avait pas réussi à anéantir.

[1]) E. Durkheim, *La détermination du fait moral.*

[2]) « Nous voulons que la philosophie de nos écoles fasse pénétrer dans les esprits et dans les âmes les convictions qui font l'honnête homme et le bon citoyen... Nous voulons apprendre à nos élèves ce qui importe également à tous les cultes, à tous les rangs, à toutes les professions, ce qui fait les bonnes croyances et les saintes espérances, ce qui soutient et dans la vie et dans la mort » (V. Cousin, *Défense de l'Université et de la Philosophie*, pp. 68 et 150).

Sur le chemin qui mène de la foi à l'incrédulité, le déisme était une halte brève. Cousin s'est trompé s'il le prit sérieusement pour un lieu de repos définitif. La plupart de ses disciples, sous l'impulsion reçue du siècle précédent, franchirent l'étape, se hâtant vers l'athéisme. Les croyants avisés finirent par se décider à revenir sur leurs pas. Et le déisme resta le *credo* de quelques bourgeois, libéraux et lettrés, proches voisins souvent du gouvernement ou de l'administration.

Sans prise sur les esprits et par conséquent incapable de remédier à l'anarchie intellectuelle et de réaliser l'unité morale dans la société issue de la Révolution, — la doctrine fut impuissante à discipliner les volontés. Les appels pompeux à l'honneur et à la dignité, les apologies redondantes du devoir et de la conscience berçaient peut-être les imaginations ; mais on écoutait, sans entendre, cette prédication équivoque de théologiens antireligieux, ou on entendait sans obéir. La magie des mots fut de nul effet. Les raisons d'agir, de souffrir, de lutter venaient de trop loin, de trop haut, de régions indécises, d'espaces irréels [1]). A l'usage, le système apparut ce qu'il était : un fragile produit de la raison raisonnante et de l'esprit critique ; la fastueuse éloquence de Cousin n'avait pas réussi à transformer la froide abstraction en doctrine vivante, aimée, agissante. Et si l'éclectisme survécut au premier assaut, il dut sa déconcertante endurance moins à sa vigueur propre qu'à l'appui de l'Etat.

II. — Après les âmes croyantes, ce furent les esprits scientifiques qui se détachèrent de l'éclectisme. Taine se fit, en 1857, leur interprète véhément, dans un volume qui était presqu'un pamphlet.

[1]) « Votre philosophie ne conduit qu'à des abstractions logiques, disait Pierre Leroux à Cousin, en 1839 ; or, de telles abstractions ne peuvent servir de guide à la vie morale... La jeunesse que vous formez, sera simplement démoralisée. » *Réfutation de l'éclectisme,* pp. 270 et 271.

Avant lui, Auguste Comte avait déjà rejeté comme « illusoire » la psychologie de Jouffroy, « qui prétend arriver à la découverte des lois de l'esprit humain, en le contemplant en lui-même et prend ses rêveries pour de la science » [1]). Lerminier eut aussi pour la philosophie de Cousin quelques mots d'une ironie assez amère [2]). Pierre Leroux ensuite se montra même très agressif [3]). Il avait, il est vrai, pour cela des raisons personnelles : il connut Cousin jeune, mêlé à l'insurrection du carbonarisme et prêchant les idées les plus révolutionnaires ; il ne lui pardonnait pas de s'être rallié à la Restauration et d'être devenu courtisan des rois et des prêtres [4]). Sa réfutation de l'éclectisme, confiné dans des recherches de psychologie, stériles et impuissantes parce qu'isolées de la physiologie; étranger au mouvement du siècle; ignorant de l'histoire; sans tradition ; sans racines spirituelles dans le passé ; sans idéal comme sans sympathie aucune pour le peuple ; ne connaissant d'ailleurs ni la misère des prolétaires, ni la vie qui fermente au sein de notre époque ; sans religion et n'en sentant pas le besoin [5]), — cette réfutation passionnée était faite du point de vue particulier du Saint-Simonisme. Mais telle partie, par exemple l'examen de la méthode psychologique de Cousin [6]), mérite d'être rapprochée de la critique de Taine.

Taine fut sans pitié. Son livre [7]) est comme un formidable coup de bélier dans la baraque qui abritait la philosophie officielle. Rien ne reste debout. Entre les mains de Cousin, la philosophie est devenue « une machine ora-

[1]) *Cours de philosophie positive*, tome I, 1re leçon, p. 34 et suiv., 1830. Cfr. *Examen du traité de Broussais sur l'irritation*, 1828, réimprimé dans *Système de politique positive*, t. IV, p. 216.

[2]) E. Lerminier, *Lettres philosophiques adressées à un Berlinois*, pp. 86, 90, 94. Paris, 1833.

[3]) Pierre Leroux, *Réfutation de l'éclectisme*. Paris, 1839.

[4]) Leroux, pp. 77 et 85.

[5]) Leroux, pp. 66 et 70

[6]) Leroux, pp. 90 et suiv.

[7]) H. Taine, *Les philosophes français du XIXe siècle*. Paris, 1857.

toire d'éducation et de gouvernement ». Le goût de Cousin pour l'abstraction et pour les termes généraux, sa haine de l'exactitude et du style précis ont fait de sa philosophie « un monceau de phrases inexactes, de raisonnements boiteux et d'équivoques visibles » : elle est restée dans un coin, amie de la littérature, divorcée d'avec la science. Cousin a réduit la psychologie à l'étude de la raison et de la liberté, tandis que Jouffroy l'emprisonnait dans une question de mots. L'impuissant système n'a eu ni métaphysique ni logique : les sciences positives n'ont reçu de lui aucune idée générale et directrice ; leurs méthodes se sont développées sans lui. Il a constamment subordonné la science à la morale, commentaire du *Vicaire savoyard*, demandant à la religion place à côté d'elle et réduit à lui offrir respectueusement un secours suspect. « A titre de science, le spiritualisme n'est pas. Il n'a plus l'air d'une philosophie » [1]).

Renan [2]) vint aussitôt couvrir Cousin de fleurs, — jusqu'à l'en étouffer [3]). Il se prononce même pour le spiritualisme « qui est le vrai ». et approuve Cousin d'avoir proclamé que « l'âme est l'essence et le tout de l'homme ». Mais aussitôt après il lui reproche d'avoir fait de la culture intellectuelle « une branche de l'administration publique » [4]).

[1]) Taine, pp. 285 et suiv.

[2]) E. Renan, *De l'influence spiritualiste de M. Cousin.* « Revue des Deux-Mondes », 1er avril 1858, p. 497.

[3]) « M. Cousin eût réussi en tout ce qu'il eût voulu entreprendre. La nature l'avait doué de trop de dons pour qu'il pût ne demander la gloire qu'à un seul, et, dans la foule des qualités qu'il joignit à celles du philosophe, une seule eût suffi pour le bannir de cette sévère phalange des chefs de la pensée abstraite, où chacun est marqué au front d'un signe fatal » (p. 506).

[4]) « En subordonnant ainsi la haute culture à la politique, en établissant en principe que l'Etat seul enseigne, et qu'un homme ne peut communiquer oralement sa pensée aux autres à moins de se constituer le salarié de l'Etat, qui naturellement peut faire ses conditions, le parti libéral a fondé un énorme instrument de tyrannie qui fera courir les plus grands dangers à la civilisation moderne. Le moyen âge était plus vraiment libéral. Abélard n'eut à demander aucune autorisation pour réunir autour de lui sur la montagne Sainte-Geneviève les foules qui désiraient l'écouter » (p. 513).

Puis, amené à caractériser le talent de Cousin, il trouve qu'il appartient encore plus à la littérature qu'à la science : c'est un orateur qui s'est occupé de philosophie. Son grand tort est de n'avoir pas assez compris le côté progressif et vivant de la science ; voilà pourquoi sa philosophie a dégénéré en quelque chose d'aride, mettant en phrases plus ou moins bien tournées une doctrine supposée fixée une fois pour toutes. La tentative de construire la théorie des choses par le jeu des formules vides de l'esprit est une prétention aussi vaine que celle du tisserand qui voudrait produire de la toile en faisant aller sa navette sans y mettre du fil. La philosophie, conclut Renan, doit devenir savante. Chaque branche des connaissances humaines a ses résultats spéciaux qu'elle apporte en tribut à la science universelle. Les principes généraux, qui seuls ont une valeur philosophique, ne sont possibles qu'au moyen de la recherche érudite des détails. La psychologie, en particulier, « l'ancienne psychologie, envisageant l'individu d'une manière isolée », doit faire place à une « histoire de l'esprit humain qui sera la vraie philosophie de notre temps » [1]). Car au delà de l'individu il y a l'espèce, qui a sa marche, ses lois, sa science, science autrement féconde et attrayante que celle des rouages intérieurs de l'âme humaine... Cette science étudiera l'humanité comme la plus grande réalité qui soit accessible à l'expérience, pour suivre les lois de son mouvement et déterminer, s'il se peut, son origine et sa destinée [2]).

[1]) Renan reprenait là, sans le dire, une idée d'Auguste Comte. « Si l'on envisage les fonctions intellectuelles sous le point de vue dynamique, tout se réduit à étudier la marche effective de l'esprit humain en exercice » *(Cours de philosophie positive*, t. I, 1re leçon, p. 33, 1830). « Les lois des fonctions intellectuelles et morales ne peuvent être découvertes et établies que par la sociologie » *(Système de politique positive*, 1851, t. I, p. 622). « En regardant la biologie comme ébauchant l'étude de l'existence humaine, d'après celle des fonctions végétatives et animales, la sociologie fait seule connaître ensuite nos attributs intellectuels et moraux, qui ne deviennent assez appréciables que dans leur essor collectif » *(ibid.*, t. II, p. 437-438). Cfr. *Examen du traité de Broussais*, p. 221.

[2]) Cfr. E. Renan, *Les sciences de la nature et les sciences historiques.* Lettre à Marcellin Berthelot, dans « Revue des Deux-Mondes »,

La résistance, cette fois, fut presque nulle. Cousin s'était défendu opiniâtrément contre les catholiques. Ses disciples cédèrent devant les positivistes.

Caro, le premier, tout en luttant pour le maintien de certaines positions, reconnut de bonne foi ce qui manquait à la philosophie spiritualiste : Elle s'était isolée du mouvement des sciences physiques, naturelles, historiques qui touchent par tant de côtés à la science philosophique et qui ont le grand avantage de renouveler l'étude de l'homme universel, idéal, abstrait, en la mettant en contact perpétuel avec la réalité vivante, sous la double forme de la nature et de l'histoire [1]).

Il devient nécessaire, conclut Vacherot, que la philosophie spiritualiste adopte un système d'attaque et de défense plus approprié à l'état de la science positive. Il faut qu'elle ne craigne pas de descendre sur le terrain de la science elle-même [2]).

Paul Janet confessa mélancoliquement que l'école avait menti à ses promesses. Lorsque Jouffroy, — écrivit-il, en rééditant le *Traité des facultés de l'âme* de Garnier, — esquissait, en 1826, l'idée et la méthode de la science psychologique, il semblait qu'une nouvelle école allait naître. L'on peut dire aujourd'hui que, dans cette école, longtemps appelée l'école psychologique, c'est précisément la psychologie qui a été le moins cultivée. Le *Traité des facultés de l'âme* de Garnier est le seul monument de la science psychologique de notre temps [3]).

Pourtant Janet [4]) prétendait maintenir le « dogme fondamental » de l'école et « sa vraie conquête scientifique »,

15 octobre 1863. Ici Renan est déjà moins indulgent pour l'éclectisme : « Les philosophes de l'école littéraire, hostiles ou indifférents aux résultats venant des sciences naturelles, seront toujours fermés au véritable progrès ».

[1]) E. Caro, *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, 1864 ; chap. VIII.

[2]) E. Vacherot, *Essais de philosophie critique*, p. 26. Paris, 1864.

[3]) Paul Janet. Avant-propos à la 2e édition du *Traité des facultés de l'âme* par A. Garnier. Paris, 1865.

[4]) Paul Janet, *La crise philosophique*. Paris, 1865.

à savoir que « la psychologie est distincte de la physiologie et qu'elle est la base de toutes les sciences philosophiques» [1]).

Mais il concéda à Taine et à Renan que le spiritualisme devait essayer de suivre les savants sur leur propre terrain et faire l'épreuve de ses doctrines en les confrontant avec les faits physiques, chimiques et physiologiques. La philosophie renouvelée chercherait notamment à tirer des sciences extérieures une idée philosophique et raisonnée des corps et une idée de la nature... [2]).

Ravaisson pouvait donc, dans son rapport de 1867, constater que l'éclectisme, quoique encore en possession presque partout de l'enseignement public, « avait beaucoup perdu de son crédit et de son influence » [3]).

Pour Renouvier, l'école éclectique « avait cessé de vivre », ne laissant rien dans l'histoire de la philosophie, pas même un point de logique ou de métaphysique élucidé ou approfondi [4]).

Positivistes et matérialistes ne demandaient pas mieux que de reprendre la place vacante [5]).

Et Vacherot, après une nouvelle et pénétrante analyse de la situation faite au spiritualisme par les trois écoles

[1]) *La crise*, p. 2.

[2]) *Ibid.*, pp. 101 et 106.

[3]) F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIXe siècle*, 1867, p. 34.

[4]) Ch. Renouvier, *L'infini, la substance et la liberté.* « Année philosophique », 2me année. Paris, 1869. — « L'éclectisme, avait-il écrit l'année précédente, est manifestement devenu une école qui *possède* et ne saurait justifier de ses titres de propriété, qui *jouit* et ne travaille point, mais en dehors de laquelle se produit tout ce qui a quelque vie autre que d'emprunt, quelque activité ne serait-ce qu'éphémère et ne serait-ce même que nuisible, mais enfin de celles qu'on ne peut en aucun cas soupçonner d'être un fruit d'influences et de positions ou l'inspiration d'une grâce d'Etat » (Ch. Renouvier, *De la philosophie du XIXe siècle en France*, dans « L'Année philosophique », 1re année, p. 3. Paris, 1868.)

[5]) Voir notamment, dans la revue « La philosophie positive » que Littré venait de fonder, E. Littré, *Les trois philosophies*, t. I (juillet 1867); et H. Stupuy, *M. Cousin et l'éclectisme*, t. II (mars-avril 1868). « La psychologie, disait Littré, ne peut être étudiée que dans et par l'organisation cérébrale, laquelle à son tour dépend des lois de la vie, comme la vie dépend des lois chimiques et physiques ; rien ne s'y peut faire que par l'observation, l'expérience et la comparaison » *(Les trois philosophies*, p. 5).

rivales — matérialiste, positiviste et critique — constatant que le divorce paraissait aussi complet que jamais entre le spiritualisme et la science, — Vacherot se demandait anxieusement si une conciliation était encore possible [1].

Alors, en même temps que Taine, dans l'*Intelligence*, étudiait les faits psychiques d'après une méthode nouvelle en France [2], M. Th. Ribot, y introduisant la psychologie anglaise, proposa d'élargir l'idée de la psychologie et d'en perfectionner la méthode [3].

En faire simplement la science de l'âme humaine, c'est, dit-il, lui assigner un objet trop étroit ; on en retranche ainsi les faits psychologiques du monde animal, on néglige les races inférieures, on prend les facultés toutes constituées sans s'occuper de leur mode de développement ; bref, la psychologie, au lieu d'embrasser tous les phénomènes de l'esprit chez tous les animaux et de les considérer dans leurs phases successives, prend simplement pour objet l'homme adulte, blanc et civilisé [4].

La méthode consistant tout entière dans la réflexion ou l'observation intérieure, ajoute-t-il, ne révèle pas tout et ne suffit pas à tout. La méthode doit être à la fois subjective et objective ; cette dernière étudiera les états psychologiques au dehors, non au dedans, dans les faits matériels qui les traduisent, non dans la conscience qui leur donne naissance ; au lieu d'être personnelle comme la simple méthode de réflexion, elle empruntera aux faits un caractère impersonnel et moulera ses théories sur la réalité.

[1]) Et. Vacherot, *La situation philosophique en France.* « Revue des Deux-Mondes », 15 juin 1868.

[2]) Voir l'excellent essai critique de Paul Nève, *La philosophie de Taine*, chapitre V. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1908.

[3]) Th. Ribot, *La psychologie anglaise contemporaine*, 1870. Introduction.

[4]) Auguste Comte avait déjà, en 1828, fait la même observation : « La psychologie ne considère que l'homme adulte et parfaitement sain, en faisant totalement abstraction des animaux et même de l'homme dans l'état de développement imparfait ou d'organisation dérangée » (*Examen du traité de Broussais sur l'irritation*, p. 220).

Les suggestions de M. Ribot devinrent plus précises et plus pressantes, quand, quelques années plus tard, il fit connaître à ses compatriotes la psychologie allemande [1]). L'ancienne psychologie, dit-il, est condamnée. Elle reste imbue de l'esprit métaphysique ; l'observation intérieure, l'analyse et le raisonnement sont ses procédés favoris d'investigation ; elle se défie des sciences biologiques. Les questions y sont traitées par une méthode verbale. Tout se passe en déductions, en argumentations, en objections et en réponses. On finit par ne plus agir que sur des signes ; toute réalité a disparu et l'esprit solitaire se creuse obstinément pour tirer tout de lui-même. La nouvelle psychologie différera de l'ancienne par son esprit : il n'est pas métaphysique ; par son but : elle n'étudie que les phénomènes ; par ses procédés : elle les emprunte autant que possible aux sciences biologiques.

Les idées nouvelles, renforcées par le courant sociologique naissant, firent leur chemin, non sans résistance il est vrai [2]), jusqu'à pénétrer dans les programmes de l'enseignement.

C'est, — fit remarquer M. Boutroux, disposé d'ailleurs aux concessions nécessaires — une véritable révolution : on change le fondement et la méthode de la philosophie. Elle reposait sur l'esprit : on entend la faire reposer sur les choses. Elle était une action, un développement spontané de la pensée : on en fait la représentation toute passive de telle ou telle face de la réalité extérieure [3]).

[1]) Th. Ribot, *La psychologie allemande contemporaine.* Introduction. Paris, 1879.

[2]) Voir notamment, dans la « Revue internationale de l'enseignement », Blanchet, *De l'enseignement de la philosophie dans les lycées*, 1881, t. II. — Beaussire, *L'enseignement de la philosophie avant les nouveaux programmes*, 1882, t. III. — Boutroux, *De l'organisation de l'enseignement philosophique dans les Facultés des lettres*, 1882, t. III. *L'agrégation de philosophie*, 1883, t. VI. — A. Espinas, *L'agrégation de philosophie*, 1884, t. VII. — Cfr. Et. Vacherot, *Le nouveau spiritualisme*, Paris, 1884.

[3]) E. Boutroux, *De l'organisation de l'enseignement philosophique*

Il s'agit, lui répondit M. Espinas, de savoir si l'enseignement de la philosophie créé en France par Cousin doit subsister tel qu'il est ou même doit subsister absolument. Deux systèmes sont en présence : l'un qui tend à développer l'esprit en l'exerçant à vide sur lui-même, par la gymnastique pure, l'autre qui veut joindre à ces exercices formels une alimentation substantielle tirée du spectacle des choses. La philosophie « scientifique » n'a encore qu'un très petit nombre de représentants dans l'enseignement supérieur, mais elle est dans l'air ; livres et revues la répandent partout [1]).

M. Boutroux en convenait [2]). Il admettait même qu'il fallait, dans le haut enseignement, ériger, à côté des chaires « magistrales » représentant la « philosophie constituée », des chaires « annexes » représentant les « tentatives novatrices ». En particulier il lui parut légitime de créer des cours annexes pour la psychologie physiologique et la psychologie comparée [3]).

Ce fut un rude coup pour le cousinisme. L'école psychologique qu'avait avant tout voulu être l'éclectisme, ne subsistait déjà plus que parce que l'éclectisme était resté la philo-

dans les Facultés des lettres, p. 428. — Dans un mémoire présenté au Congrès de Heidelberg (septembre 1908), M. Boutroux caractérisa, à peu près dans les mêmes termes, la philosophie française contemporaine : « A partir de 1867, l'activité philosophique en France se détourna de la dialectique abstraite, qui ne se donne d'autre fin que l'analyse, la définition et la conciliation logique des concepts, pour se mêler à l'ensemble des activités, scientifique, religieuse, artistique, politique, morale, littéraire, économique par où l'homme entre directement en contact avec les réalités données » (E. Boutroux, *La philosophie en France depuis 1867*, dans « Revue de métaphysique et de morale », t. XVI, p. 684).

[1]) A. Espinas, *L'agrégation de philosophie*, pp. 586 et 607.

[2]) « Considérez les publications philosophiques actuelles, parcourez les revues philosophiques : à côté d'études sur Platon et Descartes, sur les lois du raisonnement, la certitude et l'obligation morale, vous trouverez mainte recherche sur des sujets tels que : la vitesse des transmissions nerveuses, la théorie des réflexes, l'irritabilité cérébrale, le darwinisme, l'espace à *n* dimensions, les troubles du système nerveux, les colonies animales, la sociologie, l'éthologie et l'ethnographie » (Boutroux, *L'agrégation*, p. 865).

[3]) Boutroux, *De l'org. de l'enseign. philos.*, pp. 434 et 440.

sophie officielle et prescrite. La création de ces nouveaux cours — dont les résultats, au surplus, n'ont peut-être pas répondu à l'attente des promoteurs [1]) — mit décidément fin à son hégémonie dans l'Université.

Il lui restait sa philosophie morale.

Celle-ci était représentée par Jules Simon [2]), à l'époque où Taine s'insurgea au nom de la science contre la philosophie universitaire. Elle fut presque épargnée.

La morale, telle que la concevait Jules Simon, ne se conclut ni d'une synthèse métaphysique du monde, ni du spectacle de la nature, ni de l'histoire, ni même de la science de l'homme ; elle est purement et simplement l'art d'interroger la conscience morale et d'expliquer clairement les réponses de l'oracle. « Il est inutile de raisonner au delà. Avec ce maître on ne discute point. Nous portons en nous l'idée de la justice et la notion du devoir. Il faut renoncer à trouver la formule du devoir ailleurs que dans la raison elle-même. Il faut obéir au devoir, parce qu'il est le devoir » [3]).

Avec cela, Jules Simon soutient que le premier caractère de la loi morale, c'est son universalité. « Elle ne serait pas obligatoire si elle n'était pas universelle. Dès que vous faites acception des temps, des lieux, des personnes, la conscience proteste, la loi est violée » [4]).

E. Wiart fit remarquer que la conception de Jules Simon rend impossible une vraie « science » morale : Si les vérités morales sont des idées *a priori*, données par l'intuition immédiate de la conscience, toute démonstration rigoureuse et tout ordre scientifique deviennent impossibles.

[1]) A. Binet, *Une enquête sur l'évolution de l'enseignement de la philosophie*, dans « L'année psychologique », XIVe année, p. 207. Paris, 1908.

[2]) Jules Simon, *Le Devoir*, 1854. — *La religion naturelle*, 1856. — *La liberté*, 1859.

[3]) J. Simon, *Le devoir*, pp. 266, 332, 361, 368.

[4]) J. Simon, *La liberté*, t. I, p. 36.

En fait, dans ce système, on érige en vérités naturelles et indiscutables, les principes de notre morale et de notre législation, c'est-à-dire les préjugés de notre nation et de notre temps. Comment concilier aussi la morale idéaliste avec la variété des mœurs et des opinions chez les différents peuples et aux différentes époques ? Si une faculté identique chez tous les hommes, la conscience, leur révèle immédiatement dans chaque circonstance la seule conduite qui soit conforme à la loi morale, comment se fait-il que les vérités les plus essentielles de la morale aient été méconnues par des peuples entiers ? [1])

Vacherot fit des observations analogues [2]), mais ses critiques, pas plus que celles de Wiart, n'eurent alors de l'écho.

Il fallut le concours d'événements tragiques pour attirer l'attention sur la fragilité de la philosophie morale et politique de l'éclectisme. Ces événements furent la guerre franco-allemande et la Commune de Paris.

III. — Un article de la Revue des Deux-Mondes, qui eut, dit M. Hanotaux [3]), l'autorité d'un manifeste, résuma l'impression première du « lettré bourgeois » après les sombres événements.

« La banqueroute de la Révolution française, — gémit E. Montégut, auteur de l'article, — est un fait accompli... Voilà maintenant quatre-vingts ans qu'elle dure, et nous savons moins qu'au premier jour, où il faut placer la démocratie et quelle forme politique lui convient naturellement.

[1]) E. Wiart, *Du principe de la morale envisagée comme science*, pp. 4, 164, 167. Paris, 1862.

[2]) « Les inspirations de la conscience toute seule ne suffisent pas toujours pour guider la volonté dans ce dédale de relations, de situations, de conditions qu'on appelle la vie sociale. D'ailleurs, ce qu'on nomme le sens commun n'est pas un fonds immuable de vérités parfaitement définies ; dans l'ordre des notions morales, il varie selon les temps, les lieux, les sociétés » (E. Vacherot, *Essais de philosophie critique*, 1864, p. 258).

[3]) G. Hanotaux, *Histoire de la France contemporaine*, t. II, p. 557.

Elle a créé cet état monstrueux de l'individualisme et le pire de la ruine, c'est que nous sommes désormais incapables de satisfaire, au moyen de ses doctrines, aux exigences de notre peuple... L'honnêteté autant que la prudence nous commande de prendre l'empirisme pour guide, sans prévoir ni regretter, de ne vouloir que pour l'heure présente » [1]).

Tous ne restèrent pas, effarés et stupides, devant le désastre. De différents côtés on se ressaisit. Et il se produisit simultanément plusieurs réactions qu'il serait instructif de comparer à celles que provoqua la Révolution française.

Voici d'abord un groupe, d'allure martiale, ardent et enthousiaste, uni par une généreuse pensée et mû par une noble ambition. En possession d'une doctrine à laquelle il croit d'une foi profonde, il se déclare, avec une loyale sincérité, le parti de la contre-révolution, l'adversaire de l'individualisme, le restaurateur décidé de l'organisation corporative. Le marquis de la Tour du Pin est son distingué théoricien [2]) ; le comte A. de Mun, son orateur incomparable [3]); l'œuvre des *Cercles catholiques d'ouvriers*, son intéressante mais éphémère création [4]).

Voici encore un cortège d'hommes, graves et réfléchis, avertis par la pratique des affaires ou instruits par leurs méditations sur l'histoire, de la complexité des questions politiques et de l'insuffisance des solutions simplistes. Ils se défendent d'avoir une théorie toute prête, mais ils ont foi en la science et ils espèrent, de l'observation comparée des peuples européens et de leurs institutions, recueillir de précieuses leçons. Ils se rangent aux côtés de Boutmy qui

[1]) E. Montégut, *Où en est la Révolution française ?* (« Revue des Deux-Mondes », n° du 15 août 1871 ; t. XCIV, p. 872). — Renan écrivait de son côté : « L'édifice de nos chimères s'est effondré comme les châteaux féeriques qu'on bâtit en rêve » (E. Renan, *La réforme intellectuelle et morale*, 1872, p. 2).

[2]) De la Tour-du-Pin, *Vers un ordre social chrétien.* 1907.

[3]) A. de Mun, *Discours*, t. I, 1888.

[4]) A. de Mun, *Ma vocation sociale.* 1908.

n'a pas de peine à leur faire admettre qu'« il n'y a point en France d'enseignement organisé des sciences politiques » et qu'il faut combler cette lacune. Boutmy propose de créer une école dont l'enseignement serait « historique et critique par la méthode ». Des faits, sévèrement groupés, clairement expliqués, savamment commentés, repris dans le passé sur un espace assez long pour qu'on puisse déterminer la courbe qui marque leur direction future : voilà, dit-il, la matière du véritable enseignement des sciences politiques. Les théories vagues et absolues, les lieux communs oratoires ne doivent pas avoir de place dans une étude sérieuse et pratique [1]). Guizot et Laboulaye, en des lettres publiées [2]), se rallient au projet. Taine, dans un article du Journal des Débats [3]), lui donne sa précieuse adhésion. « La connaissance des faits, dit-il, servira à limiter le champ du rêve, de l'extravagance et de l'erreur. Notre ignorance est déplorable ; les trois quarts des gens cultivés raisonnent en politiques de café. La science engendre la prudence et l'étude minutieuse diminue le nombre des révolutionnaires en diminuant celui des théoriciens. L'étude comparée des constitutions de l'étranger modérera notre manie de fabriquer à la volée une Constitution parfaite et notre habitude de mettre à bas, au nom d'un principe abstrait, celle que nous avons. » Bref, comme le disait si bien M. Béchaux dans un récent article, « on avait abusé des axiomes et des théories absolues ; il fallait observer, grouper, et commenter les faits ; ce fut là le programme des fondateurs » [4]). L'École libre des sciences politiques fut inaugurée le 10 janvier 1872 [5]).

[1]) *Projet d'une Faculté libre des sciences politiques*, « Revue politique et littéraire », nº du 26 août 1871, p. 215.

[2]) Dans la « Revue politique et littéraire », nºs du 14 octobre 1871, p. 368 et du 11 novembre 1871, p. 458.

[3]) Nº du 17 octobre 1871. L'article est intitulé : *De la fondation d'une Faculté libre des sciences politiques.*

[4]) Béchaux, *La vie économique et le mouvement social.* « Le Correspondant », nº du 10 octobre 1908, p. 187.

[5]) Voir *Séance d'ouverture de l'École libre des sciences politiques* dans

Un troisième groupe — des naturalistes, des médecins, des ingénieurs — serré autour de Littré, mettait sa foi en la philosophie positive et son espérance dans la sociologie. L'opposition actuelle de la Sociologie à la Morale philosophique est née dans ce milieu de savants positivistes. Certes, les deux groupes précédents réagissaient aussi, chacun à sa manière, contre les théories politiques de la Révolution et contre le Droit naturel enseigné à l'Université. Mais dans l'entourage du comte de Mun on était plus occupé d'œuvres et de réformes sociales que de controverses philosophiques, — quoique M. de Mun ne laissât point, certain jour, d'opposer, en un superbe discours, la morale chrétienne à la morale rationaliste de Jules Simon [1]). A l'Ecole de Boutmy, d'autre part, on évitait, par méthode, par tempérament ou par tactique, les polémiques doctrinales, et un large éclectisme y présidait au recrutement des professeurs ; c'est ainsi que Paul Janet y professa, dès la première année, après que Taine eût prononcé le discours d'ouverture [2]). Il y eut plus de combativité chez les amis et disciples de Littré.

Les sociologues d'aujourd'hui sont ingrats pour Littré. Ils devraient au moins lui reconnaître le mérite d'avoir été, trente ans durant, le conservateur entêté du musée comtiste.

« Revue politique et littéraire », janvier 1872, p. 706. — L'Ecole a-t-elle répondu complètement aux espérances de ses fondateurs ? Il est permis d'en douter, à lire le discours, empreint de mélancolie, que M. Anatole Leroy-Beaulieu prononça, au mois de janvier 1908, lors de l'inauguration du monument élevé à Boutmy. « Boutmy, dit-il, s'était flatté de former ici une élite à laquelle serait spontanément revenue, au moins pour une large part, la direction des affaires publiques... Devant une jeune démocratie ambitieuse et impatiente, confiante en ses forces et en ses lumières, et défiante de tout ce qui ne lui semble pas sortir de son propre fonds, le plus malaisé n'est pas de former une élite, mais bien de lui assurer, en politique surtout, le légitime ascendant que réclame pour elle l'intérêt public et peut-être le salut même de notre démocratie » (*Un monument à la mémoire d'Emile Boutmy*, dans « Le Temps », n° du 13 janvier 1908).

[1]) Discours prononcé au Havre, le 15 janvier 1876. A. de Mun, *Discours*, tome I, p. 137.

[2]) *L'Ecole libre des sciences politiques. 1871-1897.* Paris, 1897.

Converti en 1840 à la philosophie positiviste [1]), Littré voua à Auguste Comte un véritable culte, exaltant son génie, défendant sa mémoire et rééditant pieusement le *Cours de philosophie positive*. Il le suivit longtemps comme un « maître infaillible » et ne laissa jamais de le proclamer son « puissant initiateur » [2]). Il eut lui-même depuis 1844 une tribune réservée dans le National pour propager le positivisme. Il y appréciait les événements et solutionnait les problèmes du jour à la lumière de la sociologie — dont il lui advint parfois de s'exagérer le pouvoir éclairant [3]). Fidèle à la doctrine de Comte, il y combattit aussi — même quand la démocratie coulait à pleins bords — les principes de la politique métaphysique [4]) que Jules Simon, héritier de la pensée de Cousin, devait continuer à défendre comme la pure expression du droit naturel [5]).

[1]) E. Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive*, 1863. Préface.

[2]) E. Littré, *Conservation, révolution et positivisme*, 2me édition, 1879 Préface, p. V.

[3]) Par exemple, dans son article *Paix occidentale* (publié dans le « National », nº du 18 novembre 1850, réimprimé dans *Conservation, révolution et positivisme*, 1852, p. 253). Les défaites militaires de la Russie en Crimée, de l'Autriche en Italie et en Allemagne, de la France à Sedan et à Metz, de la Turquie dans les Balkans vinrent cruellement démentir les prévisions de Littré sur la paix européenne. Pasteur, dans son discours de réception à l'Académie française, où il succéda en 1882 à Littré, tira parti de la déconvenue de ce dernier, pour contester à la sociologie le caractère de science. Renan qui lui répondit, avoua aussi son scepticisme à l'égard des prétentions scientifiques de la sociologie, mais fit justement observer que Littré avait confessé son erreur. En effet, rééditant en 1879 son fameux article sur la Paix occidentale, Littré l'a fait suivre de ces remarques : « Ces malheureuses pages sont en contre-sens perpétuel avec les événements qui se sont déroulés. Je me suis trompé. Je ne jurais alors que par la parole du maître ; et, pour la trouver vraie, je faisais violence aux faits positifs, j'écartais les signes manifestes » (E. Littré, *Conservation, révolution et positivisme*, 2me édition, 1879, p. 480).

[4]) « La formule révolutionnaire « Liberté, égalité » considérée en elle-même, révèle aussitôt son origine métaphysique ; elle représente, non pas une condition réelle des choses, mais une notion subjective, une idée que l'esprit s'était faite d'une société normale à la fin du dix-huitième siècle. La conception de l'égalité est incompatible avec la nature des choses » (E. Littré, *De la devise révolutionnaire : Liberté, égalité, fraternité ;* « (Le National », nº du 9 juin 1851 ; reproduit dans E. Littré, *Conservation, révolution et positivisme*, 1852, p. 304.) Cfr. *Des bases scientifiques du nouvel ordre social.* («National», 23 juillet 1849 ; *Conservation*, etc., p. 75.)

[5]) « La raison, par sa propre force, pose et consacre tous les principes de la loi naturelle... La Déclaration des droits de l'homme, c'est le dogme

Leur confiance absolue en la Sociologie avait déjà, au lendemain de la révolution de 1848, inspiré à Comte et à Littré la pensée de créer, dans le but d'exercer une action politique, une « Société positiviste » [1]). Dans un rapport présenté à la Société, on proposait notamment d'organiser à l'École polytechnique un cours de Sociologie [2]).

Littré reprit cette idée et fonda, au début de 1872, une « Société de sociologie » [3]). C'est de cette société qu'est issu le mouvement d'études sociologiques dont, par ignorance ou par oubli des origines, on désigne M. Espinas comme l'initiateur [4]) et dont M. Durkheim est actuellement considéré comme le représentant le plus qualifié.

La Société de sociologie, disent les statuts, a pour but l'étude scientifique des problèmes sociaux et politiques (article 1). Conformément aux principes propres à la philosophie positive, elle admet que ses travaux doivent avoir exclusivement pour base l'examen des lois naturelles qui règlent la constitution et la marche des sociétés (article 2). Les séances de la Société ont lieu les 2e et 4e jeudi de chaque mois, à 8 heures du soir, au local de la Société, rue de Seine 16 (article 22).

Les mémoires, lus aux séances de la Société, ont pour

de la loi naturelle... La Révolution a fait succéder le droit naturel au privilège » (J. Simon, *La liberté*, t. I, pp. 27, 28 et 147).

[1]) Comte entendait « rester seul juge de l'aptitude intellectuelle et morale de tous ceux qui demanderaient à y entrer ». La première condition indispensable de l'incorporation était « une suffisante adhésion à l'esprit général du Positivisme »; il fallait au moins « adopter le Discours sur l'esprit positif » (E. Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive*, p. 592).

[2]) *Rapport à la Société positiviste par la commission chargée d'examiner la nature et le plan de l'école positive destinée surtout à régénérer les médecins.* Paris, mars 1849.

[3]) La fondation est annoncée dans « La philosophie positive », revue dirigée par E. Littré et G. Wyrouboff, Paris, no de mars-avril 1872, tome VIII, p. 298.

[4]) « En 1877 » — disait M. Boutroux au Congrès de Philosophie de Heidelberg (septembre 1908) — « Alfred Espinas publia un ouvrage intitulé : *Les sociétés animales*, qui peut être considéré comme le point de départ du mouvement sociologique actuel » (E. Boutroux, *La philosophie en France depuis 1867*, dans « Revue de metaphysique et de morale » Paris, novembre 1908 ; t. XVI, p 692).

objet des questions d'une grande généralité. Il y en a une série sur la classification de la sociologie et la division de la société en sections [1]) ; d'autres proposent des plans ou esquisses pour un traité de sociologie [2]) ; d'autres encore traitent de la mésologie ou de l'influence du milieu, en particulier sur nos idées et nos mœurs [3]). Un des plus intéressants est celui du Dr Clavel sur la morale [4]).

La Société de sociologie vécut à peine deux ans. Elle s'était avant tout préoccupée de définir la science sociale et d'en déterminer les méthodes. Après de longues discussions, il fut reconnu qu'aucune des opinions exprimées, aucune des classifications proposées n'était la bonne. Le travail collectif devenait dès lors impossible. La société disparut.

L'échec fut sensible aux fondateurs. Six ans plus tard, Wyrouboff s'en trouvait encore troublé : « La sociologie, dit-il, n'est jusqu'à présent qu'une ébauche de science, une esquisse approximative... Après plus de trente ans d'efforts,

[1]) Ceux de G. Wyrouboff, de de Bagnaux, du Dr Clavel, de G. Hubbard, dans la séance du 8 février 1872. (« La philosophie positive », no de mars-avril 1872, tome VIII, pp. 302, 313, 323, 331).

[2]) Ceux de E. Littré, dans la séance du 23 mai 1872 (ibid. tome IX p. 153) et de Guarin de Vitry, dans la séance du 26 juin 1873 (ibid., t. XII, p. 5). — Cfr. le mémoire de Gaétan Delaunay, *Programme de sociologie ou d'histoire naturelle des sociétés*. Paris, 1872.

[3]) Ceux du Dr Bertillon, dans la séance du 9 mai 1872 (ibid., t. IX, p. 309), d'E. Jourdy, dans la séance du 24 octobre 1872 (ibid., t. X, p. 155) et encore du Dr Bertillon, en 1873 (ibid., t. XI, p. 468).

[4]) « L'individu n'obtient la moralité que de la vie sociale ; il ne tire de son organisation propre que l'égoïsme et la méchanceté ; il tire de l'organisation sociale, l'altruisme et la bonté... L'être moral et sa conscience varient constamment avec le groupe social dont ils font partie... Chaque religion et chaque forme sociale a sa morale... La morale est restée un « art » jusqu'à l'époque actuelle... La « science » des faits moraux devra, en premier lieu, circonscrire nettement les faits qui lui appartiennent spécialement. Puis il faudra rechercher dans l'organisation sociale quelles sont les conditions réelles du bien et du mal. La science fondée sur les faits doit dire, après avoir formulé le bien, dans quelles circonstances il sera praticable et dans quelles circonstances doit triompher le mal. » (Dr Clavel, *Mémoire sur la morale*, lu à la Société de sociologie dans ses séances des 13 et 27 février 1873, publié dans « La Philosophie positive », tome X, p. 445). — Le Dr Clavel lut encore, dans la séance du 8 mai 1873, un mémoire sur la décadence du principe théologique dans les sociétés modernes (ibid., t. XII, p. 146).

une sociologie abstraite, telle qu'elle devait être d'après les idées de M. Comte, n'a pu être créée. La loi des trois états a été reconnue pour une loi purement empirique ; aucune autre loi n'a été trouvée, aucune prévision n'est encore possible. La voie indiquée par M. Comte s'est trouvée stérile, tout au moins insuffisante » [1]).

Littré de son côté ajournait ses espérances : « M. Comte a vu dans la philosophie positive les éléments d'une doctrine sociale, et il pense qu'elle produira un régime politique qui lui sera homogène. Dans ces termes généraux, dit Littré, je le pense comme lui ; mais il faut avouer que nous sommes loin encore d'une pareille issue... Bien des degrés intermédiaires doivent être franchis, avant que le sociologiste puisse déterminer avec clairvoyance l'ordonnance sociale, quelle qu'elle doive être, congénère à la conception positive du monde... La politique scientifique qui émane des enseignements de la sociologie, a, pour le moment du moins, peu de vertu pour prévoir les événements et les contingences. Les prévisions ne sont jusqu'à présent admissibles en sociologie que dans des limites très restreintes » [2]).

Si elle ne répondait pas à l'attente de ses fondateurs, la Société de sociologie eut pourtant des résultats appréciables.

D'abord elle provoqua des initiatives, tout au moins curieuses. Telle cette proposition d'Hipp. Stupuy de supprimer l'Académie des sciences morales et politiques et de créer une section de sociologie à l'Académie des sciences [3]). Tel encore le projet, cher à Littré, d'une Ecole supérieure des sciences positives, — qui fut développé par Wyrouboff, dans un discours à la loge maçonnique *la Clémente*

[1]) G. Wyrouboff, *La Sociologie et sa méthode* (« La Philosophie positive », t. XXVI, p. 5).

[2]) E. Littré, *Conservation, révolution et positivisme*, 2me édition, 1879, pp. 216, 307, 483.

[3]) H. Stupuy, *Deux mesures opportunes*. Mémoire présenté à M. Jules Ferry, ministre de l'instruction publique. (« La Philosophie positive », nº de juillet-août 1879, t. XXIII, p. 4.)

Amitié, en la fête anniversaire de la réception du F.·. Littré, le 9 juillet 1876 [1]). Dans le plan exposé par Wyrouboff, on aurait enseigné en six semestres les mathématiques, l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie, la science sociale, c'est-à-dire « les lois du monde inorganique, les lois du monde animé, les lois du mouvement des sociétés » [2]).

Un autre effet de la Société de Littré fut d'éveiller des vocations sociologiques, celles par exemple de Guarin de Vitry, de M. de Roberty, de M. Espinas, qui poursuivirent leur destinée avec des chances diverses. La pensée de M. de Roberty est, dans ses nombreux écrits, restée confuse comme elle l'était dans les longues *Notes sociologiques* qu'il publia de 1876 à 1878 chez Littré [3]). Le nom de M. Espinas est devenu célèbre ; les historiens de la sociologie et de la philosophie [4]) le proclament l'initiateur de la sociologie contemporaine en France. Quant au pauvre Guarin de Vitry, qui le connaît ? qui en parle ?... Les positivistes ont substitué au dogme de l'immortalité de l'âme la théorie de la survivance dans la conscience d'autrui [5]). Il est honteux

[1]) Le discours du F.·. Wyrouboff a paru dans une brochure de la Bibliothèque franc-maçonnique intitulée *Loge française et écossaise de la Clémente Amitié Fête anniversaire de la réception du F.·. Littré*. Paris, chez le concierge du Grand Orient, rue Cadet, 16, 1876. — Le discours de réception de Littré dans la franc-maçonnerie a été publié par lui-même dans ses *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine*, p. 596. Paris, 1876.

[2]) Antérieurement Wyrouboff avait apprécié sans bienveillance la création de l'Ecole libre des sciences politiques Relevant parmi les noms des professeurs celui de Paul Janet, il ne dissimula pas son mépris : « Que pourra dire de scientifique sur la réforme sociale, l'auteur qui a fait un volume sur le cerveau et la pensée, sans avoir jamais fréquenté un amphithéâtre ou un laboratoire, et qui a nié formellement l'existence des lois fatales réglant la marche des sociétés ? » Et Wyrouboff terminait en disant : « Nous avons créé déjà, pour ceux qui travaillent en dehors de la métaphysique, une société de sociologie ; nous pourrons, peut-être, créer, pour ceux qui veulent s'instruire, une école libre des sciences sociales ». (Wyrouboff, *L'école libre des sciences politiques*, dans « La Philosophie positive », n° de janvier-février 1873, t. X, pp. 120 et 123.)

[3]) de Roberty, *Notes sociologiques*, dans « La Philosophie positive », t. XVI, pp. 177 et 326 ; t. XVII, pp. 95, 192 et 336 ; t. XIX, p. 397 ; t. XX, pp. 57 et 250 ; t. XXI, p. 113.

[4]) E. Durkheim, *La sociologie en France*. — E. Boutroux, *La philosophie en France depuis 1867*.

[5]) L. Lévy-Brühl, *La philosophie d'Auguste Comte*, pp. 392 et 409. Paris, 1900.

qu'ils laissent dans l'oubli, après avoir peut-être profité de son labeur, un des meilleurs d'entre eux.

Membre de la Société de sociologie, Guarin de Vitry y avait présenté l'*Esquisse d'un traité de sociologie* [1]). Après la dissolution de la Société il publia, dans la Philosophie positive, des *Considérations sur la constitution de la science sociale* [2]).

La plupart des conceptions de Guarin de Vitry sont aujourd'hui des lieux-communs de la littérature sociologique ; on les retrouve, à la lettre même et sans attribution d'origine, dans les écrits des maîtres honorés de la science sociale [3]). Quand on pense que l'auteur n'était point informé de la littérature allemande, que ni les *Gedanken* de Lilienfeld, ni le *Bau und Leben* de Schaeffle, ni les *Principles of Sociology* de Spencer n'avaient paru, — on doit reconnaître que son essai est un travail de puissante originalité, bien supérieur aux *Règles de la méthode sociologique* que M. Durkheim publia vingt ans plus tard. Qu'on en juge par le résumé que nous donnons ci-dessous en note [4]).

[1]) Séance du 26 juin 1873. — Il y montre que la sociologie a réellement un objet propre, attendu que l'être social représente une puissance supérieure de la vie, est comme un mode d'existence d'un degré plus élevé : L'être collectif — constitué d'êtres agissants, sentants et pensants, chacun dans son individualité — a, dit-il, sa personnalité, son évolution propre, son mouvement d'assimilation et de désassimilation, sa croissance, son apogée, ses maladies, son déclin et sa dissolution. — C'est la contrainte qui réunit et maintient les agglomérations humaines ; d'invisibles liens enchaînent si étroitement l'individu à ses ancêtres et à ses contemporains, qu'il doit suivre la direction commune et mesurer son pas sur le leur ; mais l'adhésion des parties constituantes du corps social a cela de caractéristique qu'au lieu d'être matérielle, elle est idéale et volontaire. Ce que l'on pourrait appeler l'âme d'une société, c'est-à-dire sa synthèse intellectuelle et morale, résulte d'une élaboration séculaire à laquelle ont concouru tous ses ancêtres. (Guarin de Vitry, *Esquisse d'un traité de sociologie* dans « La Philosophie positive », t. XII, p. 5).

[2]) Guarin de Vitry, *Considérations sur la constitution de la science sociale*, dans « La Philosophie positive », 1875 et 1876, t. XIV, p. 404 ; t. XV, p. 170 ; t. XVI, pp. 41 et 393 ; t. XVII, p. 352.

[3]) Comparez, par exemple, la conception sociologique de M. Durkheim, exposée plus haut dans notre chapitre II, avec l'*Esquisse* et les *Considérations* de Guarin de Vitry.

[4]) La sociologie doit, — dans la conception de Guarin de Vitry, — se limiter à l'étude des collectivités humaines qui ont pris conscience d'elles-

Guarin de Vitry avait, après Gaétan Delaunay, signalé l'utilité de recherches sur le pécorisme ou le grégarisme

mêmes ; les phénomènes de pécorisme ou grégarisme chez les sauvages ou même chez les animaux peuvent toutefois faire utilement l'objet d'une pré-sociologie. Ainsi une étude approfondie des populations primitives présenterait un immense intérêt pour découvrir les racines de nos mœurs et de nos institutions. — Dans les limites indiquées la sociologie est une véritable psychologie *), car les manifestations psychiques les plus hautes, les sentiments moraux et religieux, les combinaisons transcendantes de la pensée, ne se produisent que dans l'homme social et sont à la fois facteurs et produit de la sociabilité. — L'état présent des sciences sociales, c'est le morcellement, le manque de coordination ; chacune creuse son sillon, ignorante des autres. Plusieurs heureusement entrent spontanément dans la véritable voie, celle de l'observation et de l'expérience ; c'est le cas des études sur le droit comparé, sur la morale et la psychologie comparées, sur l'histoire des institutions. De nouvelles disciplines se créent dont la méthode est pareillement toute positive : l'ethnologie, l'archéologie, l'étude des mœurs et des coutumes, la science du langage et celle des religions, la statistique. Toutes ces études fragmentaires et actuellement sans lien commun sont les ramifications ou les racines de la sociologie. Celle-ci viendra et en sera la synthèse. — Est-elle possible ? demandera-t-on. Travailler à la constituer est la vraie manière d'en prouver la possibilité. — La sociologie n'a depuis Comte fait aucun progrès ; elle est encore incapable de résoudre un problème de politique sociale ou de permettre une prévision. Cet arrêt de développement provient d'une erreur de méthode : on a voulu constituer la sociologie abstraite avant d'avoir conduit au degré suffisant une exploration systématique des phénomènes qu'elle doit intégrer dans ses généralisations. Il faut d'abord faire la morphologie, la physiologie et la classification des divers types de sociétés. Prétendre avant cela constituer l'anatomie et la physiologie générales ou la biologie abstraite des sociétés, c'est vouloir commencer par la fin. — La biologie peut fournir à la sociologie une direction, des indications générales et de fécondes analogies ; mais ce précieux concours ne dispensera nullement de l'observation et de l'analyse directe des phénomènes sociaux. — Il faut renoncer aussi au postulat d'Auguste Comte d'après lequel toutes les sociétés, passées et contemporaines, représenteraient des phases différentes d'une seule et même évolution. L'évolution sociale se déroule suivant divers plans de structure. — Le sociologue doit, pour ne pas s'égarer dans ses investigations, prendre certaines précautions : 1° discipliner son imagination ; 2° écarter les considérations absolues et ne jamais perdre de vue que tout, dans ce monde, se trouve lié à une foule d'antécédents et de concomitants ; 3° conserver l'impartialité d'esprit ; pour le sociologue, le droit, la politique, la morale, la religion des sociétés sont des faits naturels. — Les procédés de la méthode sociologique sont l'observation, l'expérience, la comparaison, la classification. L'histoire est un immense laboratoire où nos pères et nos contemporains ont accumulé les expériences. Sans la considération de la longue chaîne des antécédents, qui ont façonné la société actuelle et

*) Pour Gaétan Delaunay, au contraire, la sociologie est « la Biologie des sociétés ». — En énonçant et en développant — en 1872 dans son *Programme de sociologie* — la théorie organiciste, Delaunay a devancé Lilienfeld, Schäffle et Spencer. Les sociologues positivistes lui ont fait le même sort qu'à Guarin de Vitry : ils ont perdu son souvenir.

des animaux ; elles devaient, dans sa pensée, servir à constituer une présociologie. En 1877 — avec la prétention

formé nos habitudes, nos mœurs, nos institutions, les phénomènes les plus importants nous resteraient complètement inintelligibles. La sociologie dispose aussi d'un autre procédé fécond qui lui est presque exclusif, c'est la statistique. C'est sur les investigations de la statistique comparée dans le temps, que se fondera la détermination de la direction et de la vitesse de l'évolution du corps social et de ses organes essentiels. Les données de la statistique pourront s'exprimer en courbes graphiques, et la comparaison de ces courbes pourra révéler des rapports inattendus. Par exemple, si l'on trouve constamment à peu près parallèles les courbes qui exprimeront le nombre des mariages annuels avec celles qui retraceront le produit des récoltes, on découvrira une relation directe entre l'abondance et les mariages, comme on en trouvera une inverse entre le degré de la prospérité publique et le nombre des délits. Mais il ne faut pas nourrir d'illusion sur la possibilité ou l'efficacité de l'emploi des mathématiques hors des cas les plus généraux et les plus faciles de la sociologie, à cause de la multitude des facteurs variables qui peuvent venir compliquer les phénomènes les plus simples en apparence. — Quelle voie suivre dans la recherche statique, pour déterminer les conditions d'existence des sociétés ? Il faudra analyser d'abord la société dont nous faisons partie, pour en rechercher les bases fondamentales ; ensuite contrôler par l'analyse comparée des autres sociétés contemporaines, des sociétés barbares et même des peuplades les plus arriérées : ce que nous aurons trouvé partout et toujours, sera évidemment un élément constitutif de la société en général. Une fois déterminées les fonctions cardinales de la société, il faudra d'abord considérer isolément chacune d'elles, — la famille, la propriété, la religion, la morale, le droit, le gouvernement, le système militaire, etc. — dans chacune des sociétés actuelles et passées, pour en découvrir le caractère, les conditions et l'objet. Quand nous serons arrivés là, il restera à déterminer les relations mutuelles des diverses fonctions dans chacun des différents types de sociétés. On s'efforcera de déterminer, par exemple, à quelle forme religieuse correspond naturellement et normalement telle constitution de la famille, de l'industrie, du gouvernement, tel caractère de la littérature et des beaux-arts, tel avancement des sciences, telle direction de la pensée philosophique, telle physionomie générale de la population. Le but final sera la détermination des conditions d'existence des sociétés connues, et, par une suprême abstraction, de la société en général. Ainsi se constituera la morphologie sociale. — Pour découvrir les conditions d'évolution des sociétés, on suivra la marche inverse. On partira des types les plus simples pour remonter aux organisations les plus compliquées, en observant comment, de degré en degré, les fonctions d'abord confuses, se subdivisent, se spécifient et se coordonnent, et en cherchant à déterminer la caractéristique de chacune des formes sociales dont la succession s'est déroulée dans l'histoire. — Pour fournir aux sociologues les matériaux indispensables, il est urgent de rédiger un questionnaire de sociologie comparée. Chaque observation doit être consignée sur une carte volante, portant, avec un numéro, un titre et des sous-titres. Ces cartes ou fiches seront classées par casiers et numéro, avec un répertoire alphabétique. — Certes, au premier abord, l'œuvre esquissée paraîtra gigantesque, mais que le travail soit réparti par âges historiques et par fonctions sociales entre divers érudits, chacun se chargeant de ce qui rentre dans la spécialité de ses études, toute difficulté disparaîtra.

de faire de la sociologie et non pas seulement de la pré-sociologie [1]), — M. Espinas publia un essai sur les sociétés animales, et le présenta comme thèse de doctorat à la Faculté des lettres de Paris.

Ce banal incident de la vie académique fut un événement doublement important.

La sociologie n'était jusqu'alors cultivée et honorée que par les rares disciples de Comte ou par les amis de Littré — des mathématiciens, des naturalistes, des médecins, ou, comme Guarin de Vitry, des ingénieurs. Elle était ignorée ou méprisée par les représentants du spiritualisme cousinien qui avaient le culte exclusif et jaloux de la philosophie littéraire. Or voici que, sous la forme d'une thèse de doctorat, la Sociologie pénètre dans leur monde fermé, dérangeant leurs habitudes mentales et contredisant leur conception étroite de la philosophie. Cette invasion de la Sociologie, coïncidant avec l'apparition de la psychologie physiologique, fut, aux yeux des chefs de la pensée abstraite, une « véritable révolution ». Les traces de leur émoi se retrouvent, plusieurs années après, sous la plume de M. Boutroux [2]).

Ce n'est pas tout. En s'aventurant dans les régions austères et prétentieuses de la philosophie officielle, la Sociologie qui avait grandi en liberté, s'y trouva face à face avec la Morale. Paul Janet et Caro faisaient, en effet, partie du jury chargé de juger la thèse de M. Espinas [3]). La première rencontre de la Sociologie et de la Morale manqua de cordialité.

Ce ne fut pas la faute de M. Espinas. Il avait cherché à démontrer la possibilité d'un *modus vivendi* entre les deux disciplines. Il s'était efforcé de rassurer les représentants de la Morale spiritualiste sur les dispositions conci-

[1]) A. Espinas, *Des sociétés animales*, 2me éd. 1878, p. 210.
[2]) E. Boutroux, *De l'organisation de l'enseignement philosophique dans les Facultés des lettres*, 1882. — *L'agrégation de philosophie*, 1883.
[3]) A. Espinas, *Des sociétés animales*, 2e éd., p. 313, note 1.

liantes des sociologues [1]). Bien plus ; lui qui, vingt-cinq ans après, dans un accès de phobie religieuse, devait, sans une preuve d'ailleurs, affirmer qu' « il ne peut y avoir de sociologie chrétienne » [2]), — il s'abrita, pour se faire accepter par ses juges, théistes ou chrétiens, sous le patronage du théocrate Joseph de Maistre [3]).

Cependant Paul Janet l'obligea à supprimer l'Introduction historique de sa thèse, « parce qu'il ne voulait pas » a-t-il raconté lui-même, « en effacer le nom d'A. Comte » [4]).

Cinq ans plus tard, M. Espinas prit sa revanche. Il attaqua de front les philosophes spiritualistes, — en particulier Janet et Caro — « adversaires de la science empirique des sociétés » [5]).

Il contesta à la Morale qu'ils enseignaient, le caractère de science : La science a pour objet non ce qui doit être mais ce qui est ; elle est étrangère en elle-même à toute idée d'obligation ou de prescription impérative.

Il critiqua ensuite leur méthode : La morale et la politique spiritualistes sont une vaste série de déductions reposant sur la même conception *a priori* que la construc-

[1]) « Le caractère *a priori* des prescriptions de la conscience peut se concilier avec l'origine historique que la sociologie assigne aux sentiments dont elles donnent la formule abstraite. Les lois nécessaires de l'existence sociale s'imposant à l'esprit par la transmission héréditaire, par l'éducation, par les influences inévitables du milieu, ne pourraient-elles pas être regardées comme la volonté de Dieu même qui se manifesterait à nous par l'intermédiaire de la nature ? Il est beau, par exemple, de croire qu'en se livrant, suivant une impulsion héréditaire, aux affections domestiques et patriotiques, on conspire avec la Providence pour la réalisation de l'ordre universel et le développement de la civilisation » (A. Espinas, *Des sociétés animales*, 2e éd., p. 145-146).

[2]) A. Espinas, *Être ou ne pas être ou Du postulat de la sociologie*, « Revue philosophique », mai 1901, t. II, p. 459.

[3]) « Nous avouons ne pas comprendre pourquoi, après que Joseph de Maistre (esprit clairvoyant sans aucun doute autant que convaincu) a cru nécessaire d'accepter les théories sociologiques pour échapper aux théories du Contrat social, pourquoi, disons-nous, un spiritualiste de nos jours, théiste ou chrétien, se montrerait plus difficile ? » (Espinas, *Soc. anim.*, p. 144).

[4]) A. Espinas, *Être ou ne pas être*, p. 449.

[5]) A. Espinas, *Les études sociologiques en France*. « Revue philosophique », 1882. Tome XIII, p. 565 et t. XIV, pp. 337 et 509.

tion géométrique des droits de l'homme. M. Caro, quand il écrit : « Il y a un ensemble de droits naturels inhérents à l'homme, parce que l'homme est une personne, c'est-à-dire une volonté libre », — se rattache ouvertement à la tradition *a priori* du XVIIIe siècle, et pose les mêmes principes, suivant la même méthode. Cette méthode qui tend à substituer, dans tous les débats politiques, les verdicts de la conscience morale aux enquêtes de faits, produit, au lieu d'une théorie scientifique, une pratique arbitraire et intolérante. La doctrine politique française n'est rien moins qu'une vérité démontrée. Scientifiquement, la déclaration des droits de l'homme, toute la religion révolutionnaire n'est qu'un immense postulat.

Il dénonça enfin leurs principes : Les « immortels principes » de 89 ne nous peuvent fournir aucune solution précise sur les problèmes d'organisation sociale les plus urgents. Leurs conséquences naturelles conduisent à un individualisme dangereux, à l'anarchie toute pure. — L'enseignement de la morale spiritualiste, ajouta-t-il [1]), n'est pas exempt de toute responsabilité dans la naissance et le crédit croissant des utopies radicales. Nos radicaux prétendus naturalistes rééditent J. Simon, qui vient de Rousseau.

Paul Janet s'affligea d'abord de ces attaques. « Dans ce temps-là, — dit-il, en évoquant l'époque où Cousin proclamait que « la vraie morale est celle qui conduit à la liberté politique » — « dans ce temps-là, les esprits éclairés et cultivés aimaient la société dans laquelle ils étaient nés et ils y croyaient ; ils n'en étaient pas encore venus à se servir de l'érudition et de la critique pour dénoncer les illusions des libertés modernes » [2]).

Puis il prit contre la Sociologie la défense des « immortels principes », essayant de démontrer que les Droits de

[1]) A. Espinas, *L'agrégation de philosophie*, p. 601.
[2]) P. Janet, *Victor Cousin et son œuvre*, 1885, p. 95.

l'homme ne sont pas une invention idéologique née d'une métaphysique arbitraire [1]).

Mais, dans l'intervalle, M. Fouillée avait publié une brillante réfutation de la morale kantienne et de la morale spiritualiste de Janet [2]), et ce fut un encouragement pour les sociologues [3]).

On connaît le reste et comment M. Durkheim — initié à la sociologie par des précurseurs français, illustres ou obscurs, et par d'éminents maîtres allemands — opposa la science des mœurs à la philosophie morale et rompit avec la méthode et les théories du Droit naturel...

C'est le conflit, arrivé à cette phase de son développement, que, dans un livre déjà fameux, M. Lévy-Brühl expose à sa manière.

Habile metteur en scène, M. Lévy-Brühl représente la rivalité de la Sociologie et de la Morale dans un décor aux perspectives indéfinies. Les moralistes et les philosophes, qui tiennent dans la pièce les vilains rôles, sont des personnages vagues, des physionomies imprécises, sans âge et sans nationalité. Le spectateur ébloui ne sait pas trop bien où ni quand le drame se passe. Il finit par comprendre que, sous les coups de la Sociologie, inventée par M. Durkheim, c'est l'édifice séculaire de la philosophie morale et sociale tout entière qui s'écroule en ruines.

La réalité, l'histoire vraie, est tout autre.

La Morale dont le sort se joue dans ce conflit, est, en fait, le système de J.-J. Rousseau et de l'école éclectique.

Rousseau, Cousin, Jouffroy, Damiron, Jules Simon, Janet, Caro ont prétendu, de la notion de l'individu

[1]) P. Janet, *Histoire de la science politique*, 3e éd., t. I, Introduction de la 3e édition. Paris, 1887.
[2]) A. Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporains*. 1883.
[3]) A. Espinas, *Être ou ne pas être*, p. 449.

humain, déduire, par le seul raisonnement, des règles de conduite et des principes d'organisation sociale, valables pour tous les temps et pour tous les pays.

Le premier, avec son droit naturel révolutionnaire, a bouleversé l'édifice politique ; les autres, avec leur droit naturel conservateur, n'ont pas réussi à le stabiliser.

La doctrine, dangereuse ou suspecte, a provoqué l'opposition des hommes d'ordre, soucieux de paix et de progrès.

La méthode, prétentieuse et insuffisante, a ligué contre elle les savants, ennemis du verbalisme.

Plus vive à deux moments — après 1795 et après 1870 — parce qu'elle était stimulée par les événements tragiques, la réaction a persisté tout le long du siècle. Nous en avons seulement, dans ce chapitre, relevé certaines expressions.

De notre exploration dans le passé il résulte cependant :

1° Que la Sociologie contemporaine et son conflit avec la Morale ne constituent pas une nouveauté ; ils ne représentent qu'un incident particulier d'une opposition et d'un mouvement déjà anciens.

2° Que la Morale avec laquelle la Sociologie entre en lutte, est le Droit naturel, tel que l'ont échafaudé Rousseau et l'école éclectique. — Or s'il se rencontre dans l'histoire, des systèmes de philosophie morale et sociale analogues au leur, il s'en trouve d'autres aussi, de conception et de structure différentes. Par conséquent, le conflit de la Morale et de la Sociologie, réel sans doute, est en même temps nettement limité. Le grand défaut du livre de M. Lévy-Brühl est de n'avoir pas indiqué ces limites.

SIMON DEPLOIGE.

Mélanges et Documents.

I.

La Didactique d'Otto Willmann [1]).

Jusqu'en 1903, Willmann fut professeur de pédagogie et de philosophie à l'Université allemande de Prague. Il est, sans contredit, un des maîtres de la pédagogie allemande contemporaine et un des représentants les plus autorisés du mouvement néo-scolastique.

En matière pédagogique, le nom de Willmann est attaché à sa

1) Willmann naquit à Lissa (grand-duché de Posen) en 1839. Il fréquenta le gymnase de sa ville natale et en 1857 il alla étudier les mathématiques et les sciences naturelles à Breslau ; de là il passa à Berlin où il suivit les leçons de philologie et de philosophie de Böck, Haupt, Steinthal et Trendelenburg. En mai 1862, il y fit le discours d'ouverture du *Fichteverein*, cercle qui avait pour but la culture philosophique des étudiants. En juin 1862, il fut promu au grade de docteur en philosophie pour une étude intitulée *De figuris grammaticis* qui dénote l'influence de Steinthal. La même année il passa à Leipzig, où il étudia la pédagogie d'Herbart sous la direction de Ziller et de Barth. En 1872, il fut nommé professeur à Prague.

En 1867, parut son premier écrit : *Pädagogische Vorträge* (4te Aufl., 1905) ; puis : *Die Odyssee im erziehenden Unterricht* (1868) ; *Lesebuch aus Homer* (1869) ; *Lesebuch aus Herodot* (1872, 5. Aufl. 1889) ; *Pädagogische Schriften Herbarts* (1873, 2. Aufl. 1881) ; *Theodor Waitz' allgemeine Pädagogik* (1875, 3. Aufl. 1898) ; *Hermann Kerns Grundriss der Pädagogik* (5. Aufl., 1893). En 1882, parut le premier volume de sa *Didaktik als Bildungslehre nach ihren Beziehungen zur Sozialforschung und zur Geschichte der Bildung ;* le second volume parut en 1889 (Braunschweig, Viewegh, 3te Aufl., 1903). Sur le terrain philosophique, Willmann donna sa vaste *Geschichte des Idealismus* en trois volumes (1894-1897, 2. Aufl. 1907). En 1900, *Vigilate ! den christlichen Lehrern gewidmet.* En 1901, *Das Prager pädagogische Universitaetsseminar. Philosophische Propaedeutik* (1er Theil : *Logik*, 1901, 2te Aufl. 1903 ; 2er Theil : *Empirische Psychologie*, 1903, Freiburg, Herder). En 1904, *Aus Hoersaal und Schulstube* (Herder).

Willmann s'est retiré à Salzbourg, où il continue activement son œuvre scientifique.

A consulter sur la *Didactique* de Willmann :

Dr. Otto Frick, *Lehrproben und Lehrgaenge*, Halle a. d S., Heft 23, 1890. — Beilage zur Allgemeinen Zeitung, 20. Aug. 1903. *Zum Erziehungsproblem* von Th. Achelis. — Katholische Schulzeitung, N° 33 u. 34 ; 1903. *Zur Würdigung O. Willmanns* von Joseph Gassner. — Wiener Abendpost, N° 2224, 1. Okt. 1903. *Otto Willmann* von Dr. J. Loos. — Der Schulfreund, Hamm in W. 1904. Heft 1. — Zeitschrift für Sozialwissenschaft heraus-

Didactique. Cet ouvrage a fait époque, parce qu'il a inauguré le mouvement de la pédagogie sociale *(Sozialpädagogik)* [1].

La pédagogie moderne est imprégnée des idées du XVIIIe siècle, le siècle des lumières *(Aufklärung)*. Cette époque voulait libérer l'intelligence de toutes les idées qu'elle n'avait pas élaborées elle-même. C'est l'individualisme : Montesquieu en économie, Voltaire et les encyclopédistes en philosophie, la révolution dans le domaine pratique [2]. Par le rationalisme l'individu s'affranchit de la révélation, par le déisme et le moralisme il se libère de la foi et de l'Eglise. Il se dresse aussi contre l'Etat et contre la société. L'individu est antérieur à l'Etat ; c'est lui qui l'a produit par un contrat mystérieux (Contrat social). On veut niveler les différences sociales comme contraires à la nature humaine et briser les liens sociaux comme des entraves à la libre émancipation de l'individu. Le sentiment national doit faire place au sentiment cosmopolite. On ignore la base sociale de la vie, on n'a pas davantage le sens de sa base historique ; « Quae non fecimus ipsi, vix ea nostra voco » [3]. Le présent, dès lors, devient la norme du passé et l'individu la mesure du présent. D'autre part, cette époque présente ce phénomène remarquable que parallèlement à l'individualisme s'insurgeant contre l'Etat, elle a instauré l'étatisme. Le même Rousseau qui écrivit *Emile*, est l'auteur du *Contrat social.*

Comme toutes les époques qui portent dans leur sein les germes d'une vie nouvelle, le siècle philosophique fut aussi un siècle pédagogique. Conformément aux idées régnantes, la pédagogie s'occupe de l'individu. Son salut, sa santé corporelle et spirituelle est le seul but à poursuivre. Et puisque d'autre part l'homme n'est qu'une intelligence d'où doit rayonner toute lumière et tout bonheur (Intel-

gegeben von Dr. Wolf, Berlin, No 1, 1904. *Besprechung der Didaktik Willmann's*, von Prof. Dr. W. Rein in Jena. — Hochland, 1904, Heft 5. Dr. Messer, *Zwei paedagogische Charakterköpfe.* — Kultur und Katholizismus : *O. Willmann* von Dr. Seidenberger.

1) A consulter sur la *Pédagogie sociale*.

Dr. Rud. Hochegger, *Ueber Individual- und Sozialpaedagogik.* Leipzig, Haacke, 1897. — Dr. Rissmann, *Individualismus und Sozialismus in der paedagogischen Entwickelung unseres Jahrhunderts.* Leipzig, éd. 1898. — Dr. J. Bamberger, *Die sozialpaedagogischen Strömungen der Gegenwart.* Bern, Scheitlin, 1906. — B. Germer, *Individual- und Sozialpaedagogik.* Leipzig, Hahn, 1903. — J. Trüper, *Erziehung und Gesellschaft.* Jahrb. des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik. Jahrgang 22, S. 193-270. — Dr. H. Lietz, *Individual- und Sozialpaedagogik* (Aus dem Pädag. Universitätsseminar zu Jena, V. Heft, 1894). — P. Barth, *Soziologie und Paedagogik* (id. VI).

Voir plus loin les œuvres d'autres « sozialpädagogen ».

2) R. Rocholl, *Die Philosophie der Geschichte*, 1878, S. 218.

3) Ovide, *Metam.*, 13, 140.

lectualisme), éducation et enseignement n'ont pour rôle que de dissiper les préjugés, d'éclairer les masses et d'inculquer à tous les hommes l'idée de la puissance et de la nécessité de la réflexion personnelle.

En Angleterre Locke, en France Rousseau inaugurèrent ce mouvement philosophique et pédagogique. Les philanthropes allemands suivirent les traces de Rousseau. La pédagogie d'Herbart est le dernier terme de l'individualisme. La relation entre l'éducateur et l'enfant est seule envisagée. Il lui répugne que l'éducation ou l'instruction soient mises au service de la profession ou de la société [1]. Le but primordial et la mesure de l'éducation est l'acquisition d'une qualité personnelle : la force morale du caractère, fruit de l'intérêt multiple. Le système scolaire est un terrain étranger au domaine de l'éducation et de l'instruction [2] et les branches de l'enseignement sont classées d'après les activités conscientes [3]. L'attitude de Pestalozzi en face de la pédagogie sociale est assez imprécise. Sa téléologie pédagogique ne considère que l'individu. Il est fier d'avoir passé trente ans sans avoir lu une œuvre pédagogique et revendique pour sa méthode le titre d'entière nouveauté. D'autre part cependant, nul n'a parlé comme lui de l'éducation familiale, de la « sagesse sacrée de nos pères ». Au fond, la culture formelle reste le but capital de l'œuvre de l'éducation [4].

Malgré son exclusivisme, ce mouvement a approfondi la connaissance de l'œuvre de l'éducation ; c'est lui qui a fait de la psychologie la base de la science pédagogique. — Au point de vue scientifique, cette pédagogie et cette didactique sont un complexus de principes, de règles et de préceptes, un trésor d'opinions et de conseils, mais elles manquent d'observations et de faits. Une grande part de la littérature revêt un caractère scientifique, mais elle en est redevable beaucoup plus au fait que les écrivains sont versés dans les sciences auxiliaires, théologie, philologie, philosophie ou histoire, qu'à des recherches entreprises dans le domaine pédagogique. Ce caractère vraiment scientifique, la conception sociale de la pédagogie et de la didactique le présentera.

Notre époque est aux antipodes du XVIIIe siècle. Contrairement au courant cosmopolite, le XIXe siècle a vu surgir avec une force inconnue l'idée nationale. D'une part le romantisme, d'autre part l'oppression de l'époque napoléonienne contribuèrent à sa renais-

1) *Paedagog. Schriften* herausgegeben von Willmann, I, S. 475.
2) *Ibid.*, II, S. 665.
3) *Ibid.*, I, S. 392. — Voir : Willmann, *Didaktik*, I, S. 37 et S. 77 et 78.
4) Voir Rissmann, *op. cit.*, S. 13 ; Willmann, *Didaktik*, S. 56.

sance. L'idée sociale, qui aujourd'hui hante si fiévreusement les esprits, est diamétralement opposée à l'individualisme du siècle dernier. On attendait tout de l'individu ; le XIXe siècle, au contraire, a déplacé le centre de la vie vers la société. Les théories modernes ont plus nettement accusé l'élément social de la vie et dépassé l'idée de l'atomisme social. La société n'est pas seulement un agrégat, une somme d'individus, mais une unité vivante, qui a sa genèse et son évolution propres; elle est le substrat de phénomènes et d'événements dont les individus, comme tels, ne peuvent pas expliquer les lois. De même que le corps vivant se compose de cellules et de systèmes divers, de même la société est un organisme. La société par conséquent est plus large que l'Etat ; l'Etat n'exprime pas toute la richesse de la réalité, et pour cette raison on l'appelle plus justement : corps social ou organisme social.

Le XVIIIe siècle n'avait pas le sens de l'histoire. Le mouvement historique passe à juste titre comme la grande œuvre du XIXe siècle [1]. Sous l'impulsion de ce mouvement, plusieurs disciplines nouvelles ont pris naissance, d'autres sont entrées dans une phase nouvelle. La philosophie a failli se résoudre en histoire de la philosophie [2] ; en droit et en économie, l'école historique a la parole [3] ; la philologie a trouvé dans le principe historique son ampleur scientifique [4] ; la théologie spéculative a vu grandir à ses côtés la théologie historique. Le changement du point de vue ontogénétique en point de vue phylogénétique, que la théorie évolutionniste a amené, est au fond une application de la méthode historique. Des domaines inexplorés jusqu'ici deviennent des champs d'expériences très féconds. C'est ainsi que l'ethnologie, la préhistoire, l'étude des religions comparées [5] ont pris naissance. Bref, le XIXe siècle a réinstauré l'idée historique.

L'idée sociale et l'idée historique ont mis en lumière de nouveaux aspects de l'éducation et de l'instruction. Si la société est quelque chose de plus que la somme des individus, si l'ensemble possède une vie particulière, alors cette pédagogie et cette didactique ne peuvent plus suffire qui ne visaient qu'au développement harmo-

1) Rudolf Eucken, *Beitraege zur Einführung in der Geschichte der Philosophie*, S. 159. Leipzig, Dürr, 1904. — Voyez aussi : Willmann, *Gesch. des Ideal.*, Bd. III : *Das historische Prinzip*, S. 705-732.

2) Friedrich Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, S. 526. Leipzig, Veit, 1885 ; Willmann, *op. cit.*, S. 812-838 : *Die historische Philosophieforschung*.

3) Willmann, *Gesch. des Ideal.*, Bd. III, S. 733 : *Die historische Rechts- und Gesellschaftslehre*.

4) *Ibid.*, S. 765-789 : *Die historische Sprachwissenschaft*.

5) *Ibid.*, S. 791-811 : *Die historische Religionsforschung*.

nique de l'individu. A côté de l'individu, elles doivent avoir sous les yeux la société avec sa nature, sa vie, ses besoins propres ; elles doivent prendre soin des institutions et des biens supra-individuels, les conserver et les transmettre. La religion, l'art et la science, la langue et la littérature ne sont pas seulement des moyens de culture au service de l'individu, mais des biens de la société. Vues de cette hauteur, l'éducation et la culture ont leur rôle social. Si l'homme d'autre part ne vit pas seulement du présent, mais a toujours le pied dans le passé ; s'il ne vit pas uniquement du travail de ses mains, mais doit puiser continuellement à la source de la tradition ancestrale, alors il lui incombe également de respecter le legs du passé, de conserver les biens sociaux et de les transmettre aux générations futures comme le patrimoine de la nation. C'est là le rôle historique de l'éducation et de la culture.

Telles sont les idées qui amenèrent Willmann à rechercher une nouvelle conception de la pédagogie et de la didactique. Il ne faisait d'ailleurs que reprendre une tradition que seul le XVIIIe siècle avait interrompue. Quand Schiller, résumant le contenu de la pédagogie grecque, dit : « que le père doit apprendre à ses enfants le jet des javelots et le culte des dieux », il indique le rôle social de l'éducation : la tradition de la religion ancestrale, de la défense du foyer et du sol natal. Platon, dans son écrit *Des Lois*, dit : « Nous élèverons et nous éduquerons des enfants auxquels nous transmettrons le flambeau de la vie, afin que les générations se succèdent pour servir les dieux d'après les lois et les coutumes » [1]. Le « flambeau de la vie » n'embrasse pas seulement les biens matériels, mais surtout les biens spirituels : la langue, la religion, le droit, l'art et la science. Le moyen âge, éclairé par l'enseignement de l'Eglise concevant la société des fidèles comme le corps mystique du Christ, a toujours mis en valeur l'aspect social de l'œuvre de l'éducation et de la culture. Cette conception sociale est encore vivante au XVIIe siècle. W. Ratke, Helwig, Jung, Comenius l'ont fait valoir dans leurs œuvres [2].

Plus près de nous, deux hommes ont particulièrement influencé Willmann : Schleiermacher et Lorenz von Stein. L'éducation, d'après le théologien protestant, a pour but à la fois l'incorporation de la jeunesse dans les organismes moraux, et le développement de la personnalité de l'individu. Par son incorporation dans les organismes moraux de l'Etat, de l'Eglise, de la famille, de la science, la

1) *Leges*, VI, p. 681 : Steph.
2) *Didaktik*, I, S. 30.

jeunesse prend possession du legs social de ses ancêtres [1]. Le juriste viennois, Lorenz von Stein, dans sa *Verwaltungslehre* (Stuttgart, 1865-84, 8 B.) avait parlé de « l'organisation de l'instruction » (*Bildungswesen*) comme de l'instrument qui produit et règle les biens de la vie spirituelle. L'Etat ne crée pas l'organisation de la culture, mais la sanctionne et la protège par la loi. L'individu peut s'approprier les biens de la vie spirituelle, mais il ne le fait que par l'entremise d'autres individus.

Willmann crée une nouvelle terminologie ; elle contient aussi tout son programme. Chez les modernes on parlait de *Lehrkunst*, *Lehrkunde*, *Unterrichtslehre*. Willmann reprend le terme *Didaktik* en usage au XVIIe siècle. Il lui accole le vocable allemand *Bildungslehre* (science de la culture, de la formation). L'instruction est avant tout une formation interne des qualités psychiques de l'individu ; car l'homme instruit doit posséder une série de qualités : il doit avoir des connaissances et des aptitudes et, en outre, une formation morale solide. Mais ce qui y contribue, ne peut pas être déterminé du point de vue individuel. De même qu'il reçoit son instruction par l'entremise d'autres individus, il la partage avec d'autres ; avoir de l'instruction, c'est être un des hommes instruits, occuper un degré d'instruction. Considérée sous cet angle, l'instruction est aussi un concept social, et en ce sens nous parlons de l'instruction d'une classe, d'un peuple et d'une époque. Le caractère collectif de l'instruction, la communauté de ses buts a créé les écoles, les méthodes d'instruction, par lesquelles l'œuvre individuelle est conditionnée et réglée, et dès lors elle ne s'opère pas seulement dans un milieu social mais également dans un milieu historique. Les qualités de l'homme cultivé sont partagées avec d'autres : c'est une possession en commun, une participation. Être instruit, c'est participer aux biens de la culture. Ces biens idéaux sont surtout : la religion et la moralité ; ensuite la langue, la science et l'art. Tout en y participant, il faut respecter le caractère, la structure, l'unité organique de ces biens. Le contenu de l'instruction (*Bildungsinhalt*) est dès lors au même titre l'objet de la science de l'instruction (*Bildungslehre*) que l'œuvre individuelle (*Bildungsarbeit*), et l'on doit en outre étudier la forme sociale et historique de son organisation (*Bildungswesen*) et ses buts tant changeants que permanents (*Bildungszwecke*) [2]. Toute

1) *Ueber Schleiermachers Erziehungslehre*, voyez : *Aus Hoersaal und Schulstube*, S. 18-29 et *Didaktik*, I, S. 81.

2) C'est le programme de la *Didaktik* : 1er Band : *Einleitung. Geschichtliche Typen des Bildungswesens.* 2er Band : *Bildungszwecke. — Bildungsinhalt. — Bildungsarbeit. — Bildungswesen.*

recherche scientifique, dit Willmann après Platon et Aristote, a comme point de départ une donnée, un fait, qui provoque l'étonnement, un θαυμαστον. « La didactique aussi embrasse un θαυμαστον, une grande donnée assez substantielle et assez large pour provoquer l'étonnement :... comment se produit cette solidarité merveilleuse des générations, en vertu de laquelle les créations et les acquisitions de l'humanité se conservent dans le va-et-vient continuel de ses représentants ; par quelle contagion heureuse il se fait, que ce que les générations précédentes ont acquis et accumulé, ce qui leur a donné l'instruction, se transmet aux générations suivantes sans qu'un hiatus se produise dans l'œuvre de la civilisation ; comment ce processus de renouvellement du corps social se combine avec ses fonctions vitales et parvient à se frayer ses voies et à se former ses organes particuliers » [1]).

C'est le côté social qui donne à la pédagogie et à la didactique leur base scientifique [2]).

La vie sociale se renouvelle d'abord par une série d'actes, que Willmann appelle « processus d'assimilation inconsciente ». Ce sont la procréation, les soins maternels, la vie familiale, la transmission des biens paternels et nationaux. Ils ont une importance capitale, car ils transmettent le type national, le caractère de la civilisation, la langue maternelle, les biens matériels et en partie les biens intellectuels. Cette assimilation inconsciente est dès lors un facteur, dont la pédagogie et la didactique doivent tenir compte ; elle est comme une force élémentaire qui parachève l'œuvre de la raison, lorsqu'elle est bien appliquée, mais qui, lorsqu'elle est laissée sans direction, détruit toute son œuvre.

A côté de cette assimilation inconsciente, se rangent les actes psychiques proprement dits, par lesquels une génération s'assimile la postérité. Ce sont l'enseignement et la discipline. Par l'enseignement s'opèrent l'assimilation intellectuelle et la transmission des biens idéaux ; par la discipline la postérité est incorporée dans les organismes sociaux et mise en possession de l'éthos national. Ce grand acte du renouvellement de la vie sociale a édifié dans chaque civilisation deux vastes organismes : l'organisation de l'éducation (*Erziehungswesen*) d'une part, et l'organisation de l'instruction (*Bildungswesen*) de l'autre. Ces deux organismes occupent dans la société une place analogue à celle de son système économique (*Wirtschafts-*

1) *Didaktik*, I, S. 28.
2) *Ibid.*, I, S. 28 et 39.

wesen). De même que celui-ci est l'organe de la circulation et de la répartition des biens économiques, de même l'organisation de l'éducation et l'organisation de l'instruction sont les organes qui répartissent les biens moraux et intellectuels.

Mais ces organes de la société sont aussi les moyens par lesquels l'individu participe aux biens idéaux.

La difficulté, qui naît de l'insuffisance du point de vue exclusivement individuel ou social, n'est pas propre à la pédagogie et à la didactique, mais est commune à toutes les recherches qui ont la vie morale pour objet. Les mœurs et les institutions, l'esprit d'une nation et d'une époque se présentent comme des forces objectives, gravant leur empreinte dans l'esprit individuel, qui ne peut être expliqué sans elles ; vues de plus près, ces forces risquent de se résoudre en phénomènes de conscience, n'existant que dans la conscience individuelle, et de cette façon ce qui devait être expliqué devient le principe d'explication.

Diverses disciplines nouvelles ont appliqué avec succès le principe d'explication réciproque du microcosme personnel et du macrocosme social et historique. Elles indiquent la route à suivre, et sont une source importante de matériaux pour la pédagogie et pour la didactique. Ce sont d'abord les recherches de psychologie collective (*Völkerpsychologie*) commencées par Lazarus et Steinthal, dont Willmann fut l'élève à Berlin. Cette discipline étudie la réciprocité de la psychologie d'une part et de la philologie, de l'ethnographie et de l'histoire d'autre part. Ce sont ensuite les recherches de morale sociale, commencées par Alexander von Oettingen qui a mis l'éthique individuelle en contact avec la sociologie et l'histoire. Ce fut le même principe qui ouvrit à Comte la voie de la sociologie, et qui actuellement encore préside aux recherches sociologiques modernes.

Le XVIIIe siècle n'avait pas seulement perdu de vue l'aspect social de la pédagogie et de la didactique, il avait aussi négligé son aspect historique. L'élargissement de la Didactique au point de vue social doit se compléter par un élargissement correspondant du côté historique [1]).

Il y a d'abord à faire l'histoire de la science pédagogique et didactique. On étudiera les opinions, les théories, les systèmes, les hommes et les œuvres qui les ont fait progresser. Elle a sa place dans l'histoire des sciences. La réflexion pédagogique est

1) *Didaktik*, I, S. 53.

d'ordinaire influencée par la spéculation ; l'histoire de cette science dès lors est en rapport avec l'histoire de la philosophie, et avec l'histoire de la théologie, de la philologie, de la littérature, qui sont pour les deux disciplines d'une importance primordiale. L'histoire nous montre que c'est l'organisation de l'éducation et de l'instruction qui détermine les variations de la science pédagogique et didactique. La nature humaine, il est vrai, est un principe d'explication, mais il s'en faut de beaucoup que de ce principe on puisse déduire toutes les catégories, toutes les formes et tous les phénomènes, sans l'aide de l'analyse et de la comparaison des données historiques. La spéculation abstraite risque toujours de prendre le contingent pour le nécessaire, le particulier pour le général, et d'établir ses généralisations sur une base trop restreinte. L'histoire de l'organisation de l'éducation et de l'instruction doit prévenir ces erreurs.

Il y a donc entre l'histoire de la pédagogie et de la didactique et les spéculations sur leur nature un rapport intrinsèque et essentiel [1]. Cette nécessité d'ailleurs n'est pas propre aux disciplines pédagogiques et didactiques, mais se répète dans toutes les sciences morales, qui sont à la fois de nature historique et philosophique. Trendelenburg a décrit fort justement la nature des disciplines qui ont l'activité humaine pour objet : « La nature humaine, dans la profondeur de son idée et dans la richesse de son évolution historique, constitue leur principe ; l'élément historique seul serait aveugle et l'élément idéal seul serait vide ; le progrès réel n'est possible, que par la connexion de l'histoire et de l'idée, et par l'union de l'idée avec l'histoire » [2]. Une difficulté qu'on pourrait faire valoir, c'est que l'histoire donne tout ce qui fut et tout ce qui est, mais ne donne pas ce qui doit être ou la norme. C'est là cependant ce que les sciences morales et particulièrement la pédagogie et la didactique recherchent. Dans l'examen des phénomènes historiques comme de ceux du monde physique, il s'agit de chercher l'universel pour pénétrer jusqu'à l'essence, jusqu'à la nature de l'être. Rechercher l'essence de l'éducation et de l'instruction, c'est rechercher le phénomène où cette essence est réalisée de la façon la plus intégrale et la plus pure. Ce phénomène, trouvé par voie d'étude comparative, est la clef de tous les autres, et en même temps la norme pour la valeur de toutes les formes historiques ; car, comme le dit Aristote : « dans l'essence se trouve ce qu'il y a

1) *Did.*, I, S. 65.
2) *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik*, S. 45, 2. Aufl. 1868.

de meilleur dans l'être » [1]). Rechercher la vérité, c'est donc rechercher la norme.

« Dans la généalogie de notre organisation de l'instruction se trouvent aussi les principes directeurs ; ce qui s'est conservé dans le passé, est également fécond pour l'avenir ; ce qui a porté le poids de l'histoire doit être basé sur la nature et la destinée de l'homme » [2]).

Conformément à ces principes, Willmann fait de l'histoire de l'organisation de l'instruction (*Bildungswesen*) le point de départ de son œuvre. Lorenz von Stein avait écrit que la didactique de l'avenir devait traiter l'organisation de l'instruction au point de vue psychologique et conceptuel, au point de vue social et au point de vue historique [3]). Un pédagogue de renom, le Dr. Otto Frick de Halle, a dit que dans la didactique de Willmann cette tâche est accomplie d'une façon géniale [4]).

La conception sociale de l'instruction donne une nouvelle signification aux buts et aux moyens d'instruction ; elle influe aussi sur leur organisation.

Au motif instinctif, moral et religieux, et à l'intérêt médiat et immédiat de culture vient s'ajouter le motif éthico-social. « La téléologie de l'individualisme — l'enseignement doit cultiver l'homme dans l'homme, favoriser le développement harmonique de ses facultés, produire une vie intellectuelle foncièrement morale — ne répond ni aux intérêts de la société, ni au système réel du travail, de la production et de la circulation des biens. La conception éthico-sociale au contraire nous montre qu'il n'y a pas seulement un travail d'utilité quotidienne, mais aussi un travail pour le bien commun, pour la patrie, pour l'humanité ; elle nous montre qu'il n'y a pas seulement une production et une circulation de biens économiques, mais également une production et une circulation de biens spirituels » [5]). L'initiation à la vertu n'est pas le but moral κατ' ἐξοχην ; car stimuler l'homme à l'activité, le préparer ainsi au travail est également un acte moral, et c'en est un autre de conserver le legs idéal de nos pères [6]). Cette conception éthico-sociale justifie également le concept de la « profession ». L'individualisme conçoit la profession comme la position de l'individu dans la lutte pour la vie ; outiller l'homme pour garder et utiliser cette position,

1) *Topik*, VI, 1.
2) *Didaktik*, II, Vorrede, VI.
3) *Vorrede zum ersten Theil seines « Bildungswesens »*, 2. Aufl. Stuttgart, 1883.
4) Otto Frick dans *Lehrgaenge und Lehrproben*. Halle a. d. S., Heft 23 ; 1890.
5) *Did.*, II, S. 38.
6) *Ibid.*, II, S. 78-79.

voilà le but de l'acquisition des connaissances et des aptitudes. L'humanisme, d'autre part, proteste contre cette tendance au nom de la dignité humaine, mais laisse intact le concept de la profession, élaboré par l'individualisme. Pour la conception éthico-sociale au contraire, la profession, originairement un concept religieux, la κλῆσις, *vocatio* (I Cor. 7, 20), est la vocation de l'individu à servir de membre dans le grand tout que Dieu a édifié. Elle n'est pas seulement une sphère commerciale, mais une sphère d'activité et de vie. C'est la caractéristique de la véritable instruction, d'harmoniser la culture professionnelle avec la formation générale.

Ceci nous fait déjà pressentir la signification nouvelle des moyens d'instruction. Tout enseignement et toute étude opèrent avec des valeurs, qu'il ne suffit pas de considérer comme des moyens de culture, mais qui sont plutôt des biens à transmettre et à conserver [1]). C'est cette conception des biens de l'instruction, qui fait dire à Willmann au sujet de la confessionnalité des écoles : « Les confessions au fond sont des biens, non seulement pour les croyants mais aussi pour la nation, puisqu'elles sont l'héritage des ancêtres. La foi d'un Boniface et des autres apôtres de l'Allemagne et la connaissance de leur vie dans cette croyance sont un trésor pour l'instruction religieuse et pour la culture nationale » [2]).

Cette conception des moyens d'instruction trouve sa preuve dans le sentiment spontané de l'âme populaire. Ce sentiment se reproduit en grand dans la vie des nations. Comme J. Grimm l'écrivit jadis à Savigny : « Ce que le passé nous lègue ne peut pas être sacrifié aux besoins et aux vues du présent ; les contemporains doivent plutôt consacrer toutes leurs forces à ce que ce patrimoine passe intact par leurs mains et soit transmis tel qu'il fut aux générations suivantes » [3]).

L'individualisme ne saurait pas apprécier non plus les institutions d'instruction. Du point de vue individuel on ne peut pas pénétrer jusqu'à l'essence même de l'école. L'école n'est qu'affaire de nécessité; on l'a créée à défaut de maîtres suffisants. La conception sociale et l'intelligence des biens idéaux peuvent seules assurer une existence autonome aux institutions d'enseignement. Mais le système scolaire n'est que la grande route qui mène à l'instruction. L'étude personnelle, l'apprentissage, le discours et la conférence, la presse

1) *Didaktik*, II, S, 24-25.
2) *Ibid.*, II, S. 534.
3) *In der Widmung der « Deutsche Grammatik »*.

et le livre, la littérature périodique, le musée et la bibliothèque, l'art et l'industrie, la nature et le voyage sont encore des sources d'instruction [1]). Si l'on y ajoute les actes d'assimilation inconsciente et le rôle instructif des institutions sociales : de la famille, de la société, de l'Etat et de l'Eglise, qui sont les supports de la vie de culture, on a une vue d'ensemble sur l'organisation de l'instruction [2]).

Partant de ces principes, Willmann définit l'instruction de la jeunesse « une tradition à la postérité des biens idéaux et son incorporation dans les organismes moraux » [3]).

Après avoir esquissé la thèse fondamentale de Willmann, tâchons de la préciser par comparaison avec des opinions voisines.

Contre le formalisme on a fait valoir que l'instruction n'a pas seulement pour but une gymnastique de l'esprit, mais qu'elle doit être une préparation à la vie. Au nom de la pédagogie sociale, plusieurs pédagogues [4]) revendiquent avant tout l'enseignement de branches « utiles » : l'économie, la technologie, etc... C'est le matérialisme didactique.

Willmann écrit à ce propos : On commence à revendiquer l'enseignement de disciplines modernes au nom du rôle social des écoles supérieures. Elles ont pour but de préparer l'esprit à servir la société, à s'outiller de connaissances fécondes pour la profession, et à rester de la sorte en contact avec la science contemporaine.

Cette revendication est légitime, si elle ne fait pas tort à des exigences supérieures et plus urgentes. L'intelligence des bases permanentes de la vie est supérieure au travail exécuté pour la société, elle est même la condition de son succès. La culture de l'intention est plus urgente que cet équipement pour la profession, car la fidélité professionnelle en est le fruit. La science moderne plonge ses racines

1) *Didaktik*, II, S. 461-462.

2) Pour les actes d'assimilation inconsciente, voir p. 9. — Pour l'influence des institutions sociales sur l'instruction, voir *Didaktik*, II, S. 504 : *Die socialen Verbände*; S. 512 : *Die socialen Verbände als Traeger des Bildungswesens*; S. 522 : *Die socialen Verbaende als Beziehungspunkte der Bildungsarbeit*; S. 529 : *Der Organismus des Bildungswesens*.

3) *Die soziale Aufgabe der hoeheren Schulen*. Dans *Aus Hoersaal und Schulstube*, S. 280.

4) Rissmann, *op. cit.* et *Deutsche Schule*. — Theobald Ziegler, professeur à Strasbourg : *Die Frage der Schulreform*; *Die soziale Frage eine sittliche Frage*; *Allgemeine Paedagogik*. — Egon Huckert (Neisse) : *Sammlung sozialpaedagogischer Aufsaetze*. — Emil Stutzer : *Die soziale Fragen der neuesten Zeit*. — Jurist F. Stoerck : *Der Staatsbürgerliche Unterricht*.

dans celle du passé ; l'en séparer serait payer trop cher son développement plus intense. Toute science a besoin d'être en contact avec son histoire, et par conséquent il faut un enseignement préparatoire basé sur l'histoire. Chaque science particulière doit être unie à la science des principes, toute vérité partielle doit être incorporée dans l'ensemble de la vérité, tel que la théorie de la science et de la vérité le prescrivent. Le particularisme du travail professionnel et de la science n'a qu'extérieurement un aspect social ; au fond, il est aussi individualiste que ces théories qui ont décom posé la société [1].

Sous la poussée de l'Etatisme moderne, on a inauguré une pédagogie sociale qui n'est qu'une pédagogie d'Etat (*Staatspädagogik*). C'est le courant qui l'emporte aujourd'hui en Allemagne [2] ; seuls les Herbartiens le combattent.

De même que l'organisme social embrasse plus que l'Etat, est avant lui et conditionne son existence, de même l'éducation et l'instruction doivent être ouvertes à la famille, à la commune, à la nation et à l'Eglise, et ne pas être le domaine exclusif de l'Etat. « Toutes les institutions sociales ont collaboré à l'organisation de l'instruction ; elle n'est l'œuvre exclusive d'aucune d'entre elles et, par conséquent, elle n'est pas subordonnée mais coordonnée à l'Etat [3]. L'idéal de l'éducation est basé sur les biens de la civilisation et de la vie spirituelle, que l'Etat ne crée pas mais doit protéger, régler et fixer le mieux possible. L'objet de son activité organisatrice doit lui venir d'ailleurs, des profondeurs créatrices, que ni loi ni règlement ne peuvent atteindre [4]. L'école n'est pas une institution de l'Etat et l'œuvre de l'instruction n'est pas commencée par lui ; il a trouvé l'une et l'autre existantes et les a développées. L'Etat n'est pas le maître du peuple, mais s'il comprend bien son rôle, il n'est que l'administrateur d'un capital d'instruction, qui est la propriété du peuple [5].

1) *Die soziale Aufgabe der hoeheren Schulen.* Aus *Hoersaal und Schulstube*, S. 289.

2) Hochegger, *op. cit.* — Natorp, *Sozialpaedagogik ; Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft.* Stuttgart, Frommann, 1899. — Bergemann, *Sozialpaedagogik* (1900).

On peut y ajouter presque tous ceux qui suivent le mouvement matérialiste. « On ne peut nier, dit Bamberger, que chez la plupart de ces utilitaristes, la pédagogie sociale est puissamment influencée par les idées politiques » *(op. cit.*, S. 86).

3) *Didaktik*, II, S. 522.

4) *Ibid.*, I, S. 32.

5) *Ibid.*, II, S. 522.

De même que l'Etatisme mène au socialisme, de même la pédagogie d'Etat a donné naissance à une pédagogie, basée sur les principes de la *Sozialdemocratie* [1]). Celle-ci est encore beaucoup moins digne du nom de pédagogie sociale. Le socialisme est, en effet, le fruit de l'*Aufklärung*. Pour la doctrine de l'Etat et de la société, le socialisme est d'accord avec le libéralisme, avec Rousseau et la Révolution. L'Etat pour lui est le groupement délibéré d'individus, il est la base du droit, le créateur de la famille, le détenteur de la propriété et le producteur de tous les biens. Dans le socialisme il n'y a pas de place pour la tradition des biens de la civilisation ; les biens intellectuels : la religion, la langue, l'art, la science, etc., sont subordonnés aux biens matériels et le salut de l'avenir ne peut être assuré que par la rupture complète avec la tradition juridique et sociale.

Pour Willmann, une pédagogie sociale basée sur ces principes est en contradiction avec elle-même, elle est aussi antiphilosophique qu'antisociale [2]).

Comme il se fait généralement dans les réactions, on est tombé d'un extrême dans l'autre : l'antiindividualisme a donné lieu à l'exclusivisme social. La sociologie avait montré la voie : on vit naître d'une part l'école organiciste (Schäffle, Lilienfeld, Bluntschli), et d'autre part l'école du réalisme social (Wundt, Wagner, Durkheim, etc.), qui proclamèrent que « l'individu n'est qu'une goutte d'eau dans l'océan de la vie » [3]) et que seul l'élément social est une réalité.

Plusieurs *Sozialpädagogen* ont emboîté le pas. Paul Bergemann suit manifestement l'école organiciste [4]) ; Paul Natorp, professeur

1) Paul Natorp (Marbourg), *op. cit.* écrit : Que la religion est chose privée, c'est le seul principe de politique scolaire admissible aujourd'hui (S. 343). Il parle « des grands principes du socialisme » (S. 172).

2) *Zur Berichtigung des Schlagwortes « Sozialpaedagogik »* dans *Aus Hörsaal und Schulstube*, S. 245-246.

3) Wundt, *Ethik*, 3te Aufl., IIer Band, S. 116 (Stuttgart, Eucke). C'est cet ouvrage de Wundt surtout, qui a vulgarisé ces idées ultra-sociales en pédagogie. Il en est le grand théoricien. Il traite la question dans le second volume : *Individualwille und Gesamtwille* (S. 52-63) ; *Die geistige Bildung* (S. 240-260) ; *Der Staat als Bildungsgemeinschaft* (S. 235-250) ; *Das geistige Gesamtleben der Menschheit* (S. 363-368).

4) Bergemann écrit : « Das Ziel der Erziehung kann nicht der Religion oder der Ethik entlehnt, sondern es muss aus der Biologie abgeleitet werden » *(Sozialp.*, 1er Theil). « Die Seele des Kindes ist ein Theil der sozialen Psyche... ; der einzelne hat nur Phänomenalexistenz. Der « einzelne » Mensch ist ein blosses, leeres Abstraktum. Es giebt keine Einzelnen, wie leiblich nicht, so auch geistig nicht. Die geschichtliche Bindung ist allumfassend ; alles ist Geschichte » *(Sozialp.*, IIer Theil).

à Marbourg, celle du réalisme social [1]). Leur pédagogie est exclusivement sociale [2]).

Pour élucider le rapport fondamental de l'individu et de la société, l'école organiciste avait recours à l'analogie du corps social avec le corps vivant. Elle l'a forcée sous bien des aspects, jusqu'à identifier complètement les deux termes.

L'organisme social, pour Willmann, se différencie des êtres organiques de la nature, en ce que ses éléments constitutifs ont une conscience propre, une vie propre. L'organisme social n'existe que dans la conscience et par la conscience. « Une masse d'hommes, unie par la langue, par des mœurs et par des intérêts nationaux etc., n'est pas encore un peuple ; elle ne l'est que lorsqu'elle se conçoit, se considère et se connaît comme peuple. » Dans l'organisme vivant, il suffit d'avoir un certain complexus de forces pour donner la réalité à l'être ; dans l'organisme social, les forces doivent d'abord provoquer un acte de conscience : sans cet acte, l'être social n'existe pas. C'est pourquoi la conscience individuelle a pour la collectivité sociale une tout autre signification que l'élément constitutif, la cellule, pour le corps vivant. La cellule est un élément de l'organisme ; la conscience individuelle n'est pas seulement un élément de la collectivité, mais en même temps le foyer de sa production constamment renouvelée. La cellule par rapport à l'organisme vivant est une unité d'ordre inférieur : elle existe pour l'organisme, l'organisme est son but. Le rapport de l'individu et de la société, au contraire, n'est pas déterminable par une subordination analogue : tous deux existent pour eux-mêmes, nul n'est moyen par rapport à l'autre. Le monde moral se termine à deux sommets : la personnalité individuelle et la société éthico-intellectuelle » [3]).

Dès lors, il faut que la société respecte l'individu. « L'Etat n'a aucun droit d'entraver la route de l'individu, dans sa poursuite du bien, de la justice et de la vérité [4]).» « L'homme

1) Cela ressort de sa définition de la pédagogie sociale : « Der Begriff der *Sozialpaedagogik* besagt also die gründsätzliche Anerkennung dass ebenso die Erziehung des Individuums in jeder wesentlichen Richtung sozial bedingt sei... Das letzte Gesetz ist daher für beide, Individuum und Gemeinschaft, notwendig ein und dasselbe » *(Sozialp.*, S. 94).

2) Dr. Bamberger le reconnaît : « Sein (Natorp's) Begriff der Sozialpädagogik ist einseitig. Er berücksichtigt die Individualerziehung nicht (S. 46). Er (Bergemann) übersieht, dass die Voraussetzung aller Sozialpädagogik die Individualpädagogik sein muss und der Sozialpädagogik nur die Bedeutung einer ergänzenden Seite zukommen kann » (S. 66 : *Sozialpaedagogische Stroemungen der Gegenwart*, Bern, Scheitlin, 1906).

3) *Didaktik*, I, S. 52.

4) *Geschichte des Idealismus*, IIIer Band, S. 981-982.

fidèle à sa vocation supérieure, dit fort justement Dahlmann, fait à l'Etat tout sacrifice, mais jamais celui de sa destinée... Puisque la société existe pour le temps, mais les personnes pour l'éternité, il est évident que l'organisation de la vie sociale est dépendante de la fin dernière des existences individuelles et que, par conséquent, elle est subordonnée à celle-ci... » [1]).

La pédagogie sociale de Willmann échappe donc à l'exclusivisme. « La route qui mène à la pédagogie sociale ne doit pas abandonner celle de la pédagogie individuelle [2])... La pédagogie sociale n'est pas une nouvelle forme de la pédagogie, mais elle en est une partie, qui est complétée par la pédagogie individuelle... » [3]).

Nous avons signalé l'idée qui fait des matières d'instruction des biens de la civilisation et de la culture. Cette conception, *der Güterbegriff*, est fondamentale chez Willmann. Elle ne fournit pas seulement la solution du problème du matérialisme didactique, mais également la conciliation de l'antagonisme entre la pédagogie individuelle et sociale, entre l'individu et la société.

Toute société, dit Aristote au commencement de sa *Politique*, existe en vue d'un bien. Les biens matériels donnent lieu à la division du travail, à la corporation, aux diverses professions et aux classes. L'Etat, survenant, reconnaît cette première différenciation, il ne la crée pas. Les biens intellectuels, comme la langue et les mœurs, unissent les membres d'une même nation ; d'autres, comme la science et l'art, dépassent les frontières nationales et politiques. Les biens spirituels, les biens surnaturels de la religion, dépassent la vie terrestre, et remontent jusque dans la vie future. L'individu d'une part recherche ces biens, il veut les avoir en partage, est heureux de les posséder et dans cette mesure il en est le porteur ; mais d'autre part ces biens ont comme porteurs des groupements, des collectivités, qui les produisent, les conservent et les transmettent. Dès lors, toute circulation de biens, celle des biens matériels comme celle des biens intellectuels, s'exerce par l'activité individuelle dans le cadre de la collectivité. Les biens sont pour l'individu une source de bien-être, mais d'autre part ils réclament son service. Le *Güterbegriff* est la clef du problème fondamental de la sociologie : le rapport de l'individu et de la société.

Il donne aussi la solution du problème de la pédagogie individuelle

1) Moy de Sons, *Das Recht aüsserhalb der Volksabstimmung*, S. 15. Cité par Willmann, loc. cit.

2) *Didaktik*, S. 39.

3) Aus *Hörsaal und Schulstube*, S. 241-242.

et sociale. Le rôle de la pédagogie et surtout celui de la didactique sociale, c'est la tradition des biens intellectuels et spirituels, et l'incorporation de l'individu dans les organismes moraux. Les deux disciplines ont donc des biens pour objet. Une réciprocité d'actions relie l'individu à la société. Lorenz von Stein la décrit en ces termes : « Tout individu est dans la vie intellectuelle à la fois un résultat et un facteur de l'instruction. Toute instruction individuelle, toute possession intellectuelle est insérée dans la grande chaîne par laquelle la vie intellectuelle collective relie tous les individus. Dans toute instruction individuelle se réfléchit le travail de la vie intellectuelle collective, comme la lumière du soleil reluit dans les gouttes de rosée... Il n'y a rien de plus grandiose, rien de plus remarquable, oui rien de plus saisissant que cette réciprocité profonde de la vie intellectuelle des individus et de la société, qui toujours s'actualise et se renouvelle éternellement » [1]).

Le *Güterbegriff* contient aussi la réponse au problème du formalisme et du matérialisme. Les matières d'enseignement n'existent ni ne sont enseignées uniquement pour l'appropriation individuelle, comme le veut le matérialisme, ni pour l'accroissement et l'ennoblissement de l'activité psychique, comme le veut le formalisme, mais elles existent également pour elles-mêmes, elles ont une objectivité, une substantialité, que l'enseignement ne peut pas leur enlever [2]).

Platon appelait ces « forces » des *Idées*, auxquelles l'individu doit participer. L'individu connaît par sa participation à la science, il est artiste par sa participation à l'art. Quand nous les appelons des *biens*, nous suivons Platon, car au fond ce que l'on recherche pour y participer ne peut être qu'un bien. Chez Aristote, les biens intellectuels sont des δυνάμεις λογικαί, des puissances intellectuelles, et il enseigne que dans la vie psychique elles deviennent des actualités : ἐνεργεια. La langue, la science, un livre, une poésie, sont des existences potentielles, que la conscience humaine actualise. Les scolastiques parlent dans le même sens de *potentiae rationales*, qui dans l'esprit humain deviennent *actu* [3]).

C'est seulement dans cette conception qu'on parle à bon droit de

1) Lorenz von Stein, *Die Verwaltungslehre*, 5er Teil : *Die innere Verwaltung ; Das Bildungswesen*, 1er Teil. 2. Aufl., 1883, S. 2.

2) Voir plus haut.

3) Voir dans : *Aus Hörsaal und Schulstube*, S. 55-60 : *Mit welchem Rechte können sie von Gegenstaenden oder Stoffen des Unterrichts sprechen ?*

Voir aussi : *Didaktik* : II, S. 55-66 : *Materiale und formale Ansicht der Bildung ; Geschichte des Idealismus*, I, S. 387-389 ; 553-555 ; 680-682.

matières, de branches, d'objets d'enseignement. L'idée alors conserve sa valeur objective et ne se résout pas en représentation. C'est pourquoi la Didactique doit avant tout considérer l'objet, en scruter la structure, la loi et ne pas se borner à rechercher le processus psychique de l'instruction. Elle doit non seulement avoir recours à la psychologie, mais aussi à la logique. Cette structure, cette loi de la matière d'enseignement doit être le principe directeur de la méthode d'enseignement. D'après cette conception qui prend les objets d'enseignement comme des organismes, ayant une genèse, une croissance, un développement et une structure propres, Willmann a créé un système méthodologique qu'il appelle « méthode organo-génétique »[1]).

Si tout bien est une force sociale, *a fortiori* les biens intellectuels ont un rôle social. Ils ne sont pas, en effet, comme les biens matériels, des biens qui diminuent à mesure qu'on les partage, mais au contraire ils augmentent et s'accroissent en raison directe du nombre de ceux qui y participent. L'instruction dès lors a un rôle social : ce sont surtout les biens intellectuels qui sont des forces sociales. Lorsque les humbles et les grands, les pauvres et les riches y participent simultanément, tous les antagonismes sont nivelés ; lorsque, au contraire, ces biens sont réservés, il manque une force sociale pour opérer la jointure des classes et des professions. Le jugement de Gustave Schmoller est parfaitement juste : « la raison ultime du péril social n'est pas un antagonisme de fortune, mais un antagonisme de culture. Toute réforme sociale doit partir de ce point, elle doit relever la manière de vivre, le caractère moral, les connaissances et les aptitudes des classes inférieures »[2]). C'est reconnaître que la diffusion de la culture dans la population, doit comprendre également sa moralisation. Cette revendication est irréalisable, si l'on ne rend à la religion la position qu'elle occupait dès le début dans le monde chrétien, lorsque la science et l'école partaient de la vérité révélée et avaient l'Eglise comme organisme. On ne peut faire participer le peuple aux biens intellectuels, si l'on ne lui rend les biens spirituels[3]).

Willmann a le mérite d'avoir remis en valeur la philosophie scolastique sur le terrain de la didactique.

On a dit que Willmann est l'élève le plus illustre d'Herbart. Un

1) *Didaktik*, II, S. 272-328.

2) On trouve la même idée chez Th. Ziegler, *Die soziale Frage eine sittliche Frage;* et Benjamin Kid, *Social Evolution*, ch. VIII. London, Macmillan, 1906.

3) *Geschichte des Idealismus*, III, S. 987-990.

parallèle de leurs idées fondamentales nous montrera comment il faut comprendre cette assertion.

Nous avons exposé plus haut l'individualisme d'Herbart et la manière dont Willmann l'a dépassé par sa conception sociale. La divergence fondamentale qui sépare Willmann de Herbart se trouve dans la théorie psychologique des facultés. Herbart l'a combattue durant toute sa vie. Toutes les fonctions psychiques pour lui se réduisent à un mécanisme de représentations ; produire ces représentations, les combiner et les diriger adroitement, voilà le rôle de l'enseignement. Pour Willmann, au contraire, il y a dans l'âme des facultés réellement distinctes.

Le nominalisme de Herbart ne pouvait reconnaître la substantialité des matières d'enseignement; elles sont entièrement sacrifiées au but moral de l'instruction. Pour Willmann, nous l'avons vu, ces matières conservent une objectivité, une existence en soi. Willmann évite ainsi le rigorisme de Herbart.

Pour Herbart, le but moral et religieux est le but suprême de l'instruction. Willmann est d'accord avec lui. Mais Herbart s'était construit une Ethique toute subjectiviste. Le bien, pour lui, trouve sa norme dans un état de conscience ; c'est une création de l'individu. Willmann a cherché une Ethique qui déjà eût porté le fardeau de l'histoire et qui eût comme support une vaste institution sociale. Cette Ethique, il l'a trouvée dans la morale chrétienne telle qu'elle est enseignée et pratiquée par l'Eglise [1].

Willmann a donc abandonné Herbart dans les doctrines principielles. D'autre part cependant, il lui est redevable de plusieurs données secondaires. Lui-même écrit à ce propos : « Les défauts et les faiblesses de la didactique de Herbart ont leur source dans sa philosophie. Heureusement, il ne se base pas uniquement sur celle-ci ; l'expérience aussi, l'expérience d'un penseur, d'un homme voué de tout cœur à l'enseignement et à l'éducation est une pierre angulaire de son édifice pédagogique. C'est ainsi que ses erreurs théoriques se redressent souvent, quand il entre dans le champ du concret et de l'individuel. C'est une inconséquence, mais une inconséquence heureuse. Ainsi donc, il est possible d'apprendre chez Herbart là même où ses principes sont faux ». C'est à peu près le jugement du P. Pesch [2].

Ce sont ces données d'expérience surtout que Willmann a mises

1) *Geschichte des Idealismus*, III, S. 615-630.
2) Aus *Hörsaal und Schulstube*, S. 34-35. Pesch, *Institutiones psychol.* III, p. 463.

à contribution, et à ce point de vue il passe à juste titre pour le disciple le plus distingué d'Herbart [1]).

Mais l'œuvre de Willmann dans son ensemble ne peut être caractérisée du point de vue herbartien. L'élément herbartien n'est qu'une superstructure ; l'élément scolastique est la base.

Herbart a dit quelque part que la pédagogie est la pierre de touche de la philosophie. L'influence de la « Didactique » en Allemagne, l'appréciation dont elle jouit sont une preuve éclatante de la vitalité de la scolastique. Cette appréciation est générale. C'est ce qu'atteste le jugement récent d'un auteur de renom, le prof. W. Rein de Jena, protestant d'ailleurs : « Il est incontestable, écrit-il, que la *Didactique* de Willmann compte un grand nombre d'amis et d'amateurs tant dans le camp protestant que dans le camp catholique, et que dans le camp protestant elle est plus lue et plus appréciée que tout autre ouvrage rigoureusement protestant » [2]). Les idées de Willmann exercent aujourd'hui une influence prépondérante sur la pédagogie allemande. M. Habrich, avantageusement connu par sa psychologie pédagogique, avoue que c'est Willmann qui l'a ramené à l'aristotélisme [3]). En 1907, s'est créée la « Ligue pour l'enseignement chrétien » qui se propose entre autres de faire connaître et de défendre les idées de Willmann. Plusieurs revues propagent ses principes, telles la Zeitschrift für christliche Erziehungswissenschaft (1er Jahrg. 1908. Paderborn, Schöningh) ; Der Schulfreund (Hamm in Westf.) ; Jahrbuch des Vereins für christliche Erziehungswissenschaft (Herder) ; Katholischer Zeitschrift für Erziehung und Unterricht (Dusseldorf, Schwann), etc. Plusieurs ouvrages de valeur sont manifestement influencés par Willmann ; ne nommons que l'ouvrage récent du professeur Rein : *Pädagogik in systematischer Darstellung* (Langensalza, Beyer).

F. De Hovre,
Docteur en philosophie.

Audegem.

1) Willmann traite cette question de la valeur de l'herbartianisme dans : *Staerke und Schwaeche der Herbartschen Paedagogik (Hoersaal*, S. 29-36) ; *Das soziale Moment in der Herbartschen Paedagogik (ibid.*, S. 257-273) ; *Ueber die Erhebung der Paedagogik zur Wissenschaft (Vigilate*, S. 20-22) ; *Einleitung der Paedag. Schriften Herbarts ; Didaktik,* II, S. 66 ; *Geschichte des Idealismus*, loc. cit.

2) Zeitschrift für Sozialwissenschaft, 1904, No 1.

3) *Paedagogische Psychologie*, Einleitung. Kempten, Kösel.

II.

La revanche de l'intellectualisme.

Sous des formes multiples, la philosophie contemporaine poursuit le procès de l'intellectualisme. On voudrait dépouiller l'intelligence, qui est avant tout « raison raisonnante » ou discursive, de son *exclusive* compétence en matière de vérité et de certitude, et parer la volonté d'une partie de ses dépouilles. Le mot *volontarisme* est de provenance kantienne, mais on est convenu d'englober sous la dénomination de « volontarisme », le sentimentalisme, le pragmatisme et toutes les théories qui, sous couleur d'instaurer une « philosophie de la vie », placent le motif dernier de *toutes* ou de *certaines* certitudes dans quelque disposition affective du moi, ou une poussée instinctive de l'âme à croire, n'ayant rien de commun avec le froid raisonnement. Celui-ci, décidément, est menacé de banqueroute ; et les problèmes fondamentaux de la vie : Dieu, l'âme, le devoir, la vie future, la nature du monde et bien d'autres — ne peuvent être enserrés dans les schèmes prétentieux et vides de la science.

Ce n'est pas ici le lieu de montrer les faiblesses de ces doctrines et leurs dangers. La « raison raisonnante » qu'on raille si agréablement, se venge bien elle-même ; elle rend des arrêts sévères quand on traduit devant son tribunal ces théories brillantes, où fort souvent la nouveauté de l'image masque le creux de la pensée.

Une réaction se produit contre ces philosophies insuffisantes, et nous nous en réjouissons profondément.

Deux ouvrages de valeur, récemment parus, et que nous avons lus avec le plus grand intérêt, peuvent se rattacher, par des côtés divers, à ce mouvement d'idées que nous appellerons « la revanche de l'intellectualisme ». Nos lecteurs nons sauront gré de les signaler à leur attention : nous en recommandons franchement la lecture.

I.

Le premier est l'œuvre de M. Clodius Piat, que ses articles très remarqués ont fait un de nos excellents collaborateurs. Son livre, intitulé : *Insuffisance des philosophies de l'intuition*, (Paris, Plon, 1908, 319 pp.) est une critique directe des systèmes anti-intellectualistes contemporains. « Ce qui est en cause à l'heure actuelle, écrit-il dans sa Préface, ce sont les droits de la raison humaine. On les con-

fisque au nom des données de l'intuition ; et l'édifice des croyances religieuses et morales s'en trouve ébranlé par sa base. Il est bon, je crois, d'élever une protestation énergique contre de pareilles tentatives. Elles ne sont pas faites pour durer, sans nul doute ; mais elles ont ce charme de la nouveauté, qui est si puissant chez nous, et prennent assez d'empire pour jeter le désarroi dans les consciences. »

Par « données de l'intuition » M. Piat entend les données immédiates de la conscience, *par opposition à la raison raisonnante.* « Or l'heure est venue, je crois, de remettre en lumière les droits de la raison et c'est là le but que je me propose » (p. 15). Assurément l'heure est venue de faire retour à un intellectualisme sagement compris, et de montrer que ces philosophies intuitionistes, quelque éclatante que soit la livrée dont elles ont été revêtues par Newman, ou par Blondel, ou par William James, ou par Schiller, échouent devant ce fait « humain » : que l'homme, étant de sa nature un être réfléchissant, traduit tôt ou tard devant le tribunal de sa réflexion le contenu de ces données de conscience, et, qu'en matière de certitude, la raison *demeure le juge sans appel.* « La réflexion est un fait, c'est le fait humain par excellence, et l'on ne saurait réussir à lui barrer la route » (p. 228).

Après avoir énoncé le problème, l'auteur étudie successivement ce que les philosophies intuitionistes prétendent tirer de la conscience immédiate, pour nous renseigner sur le monde extérieur (Chap. I. *L'intuition et le monde extérieur)*, sur Dieu (Chap. II. *L'intuition en théodicée)*, et sur la vie morale (Chap. III. *L'intuition en morale)*. Et, dans chacun de ces trois départements, l'auteur montre l'insuffisance de l'intuition et pourquoi ses données demeurent stériles, si elles ne sont fécondées par des principes métaphysiques que seul le raisonnement peut fournir. Le chapitre I, très intéressant, est une enquête à travers le phénoménisme de Stuart Mill, l'immanentisme de Bergson, l'objectivisme d'Aristote, le relativisme de Spencer. Et M. Piat conclut : l'intuition, considérée dans son rapport avec le monde extérieur, nous donne son existence et quelques-uns de ses caractères, à savoir : l'*espace*, que le tact saisit en nous faisant connaître dans les corps des positions distantes et mobiles (p. 75), puis le *mouvement*, et dans le percept du mouvement lui-même, cette loi mystérieuse du devenir qui s'appelle le *temps*. Mais là s'arrête le domaine de l'intuition, et si le raisonnement ne venait s'y superposer, que saurions-nous des phénomènes de la nature, de l'astronomie, de la physique, de la géologie, etc. ? « Confinée aux limites de l'intuition, la science de

la nature se trouverait, du même coup, réduite des neuf dixièmes ; encore cette partie infime en serait-elle endommagée de toutes parts, comme il arrive d'un édifice dont la masse principale s'est effondrée. Otez la raison raisonnante ; et il ne demeure plus, dans la science du monde extérieur, que des ruines inintelligibles, semblables à ces nécropoles aux débris épars et déformés par le temps, où l'archéologue perd sa peine » (p. 81). Assurément, M. Piat a raison. Et nous irions même plus loin. Si l'intuition peut nous donner ce contact direct et immédiat du non-moi, il ne nous semble pas que, sans le secours du principe de causalité, on puisse se hisser à la *certitude réfléchie* de son existence. Est-il possible d'ailleurs, d'être *réflexivement* certain d'un jugement quelconque (et sans réflexion, pas de certitude digne de ce nom) si, par un travail de raison raisonnante, on ne perçoit ses attaches avec les premiers principes et les axiomes ?

M. Piat a bien voulu réserver aux lecteurs de la Revue Néo-Scolastique la primeur d'une grande partie de son chapitre II : « L'intuition en Théodicée ». Cette étude est encore présente à tous les esprits. Son livre ajoute quelques pages sur l'expérience du divin, sur ces « intuitions sourdes et vivantes » de la réalité divine, où un contact immédiat, n'ayant rien de commun avec les « modes rigides et froids de nos concepts », produirait dans notre âme un surplus croissant d'énergie religieuse et morale (p. 129). Ce mysticisme à la mode, qui se prononce, soit pour un contact intermittent avec Dieu, soit pour une présence continue et progressive, aboutit au relativisme absolu des données intuitives. « De deux choses l'une : ou bien les intuitionistes admettent que notre pensée a quelque manière d'atteindre l'être, ou non. Dans le premier cas, ils reviennent au dogmatisme intellectualiste pour lequel ils ont tant d'horreur ; dans le second, qu'ils ne parlent plus d'intuition de Dieu : ce sont des phénoménistes inconscients » (p. 146). — « Il y a donc un fond de relativisme intellectuel dans la pensée des intuitionistes : ils se sont refugiés au dedans, parce qu'ils ont cru que le dehors était à jamais inaccessible. Et c'est là un vice radical, un vice qui compromet tout, jusqu'à leurs propres théories » (p. 142).

En morale, M. Piat n'a pas de peine à montrer l'insuffisance des données intuitives pour fonder l'idée du devoir, la délibération, le souvenir et la liberté sans lesquels la notion même de moralité s'évanouit, et surtout l'harmonie finale des actes humains dans l'au-delà.

L'intuition sert à tout mais ne suffit à rien. Otez à notre esprit le droit de passer du donné à ce qui ne l'est pas : l'histoire et les

sciences expérimentales sont compromises ; les preuves inférentielles de l'existence ne sont plus que vaines constructions et l'idée même de Dieu perd tout sens ; le devoir n'a plus de fondement et la morale ne trouve plus d'assises (pp. 240-241). L'auteur termine par une étude sur la valeur des inférences rationnelles.

L'ouvrage de M. Piat est écrit en ce style limpide, hellénique qu'il est si difficile d'appliquer à de complexes doctrines philosophiques, et que tant d'auteurs lui envient.

II.

Le second ouvrage a pour titre : *L'intellectualisme de saint Thomas* (Paris, Alcan, 1908) et pour auteur M. Pierre Rousselot. « Ne me proposant pas d'atténuer le thomisme pour le rendre acceptable à la pensée contemporaine, mais de le faire comprendre tel que son auteur l'avait conçu, je le critiquerai exclusivement en partant de ses propres principes » (p. xxiii). L'auteur nous avertit donc qu'il veut uniquement faire œuvre d'historien, — et nous dirons ailleurs le bien que nous pensons de cette reconstitution du thomisme, comme aussi nos réserves [1] à ce sujet. Mais ce livre a su prendre le thomisme par un côté si actuel qu'il nous transporte, du coup, au cœur d'ardentes controverses contemporaines. Une note incidente en témoigne : « Dans cet ouvrage,... je conteste une autre opinion, fort répandue, d'après laquelle une scolastique « volontariste », représentée par saint Anselme, Robert Grosseteste, Duns Scot, etc., serait plus apte que l'intellectualisme thomiste à satisfaire les besoins profonds de l'âme religieuse » (p. xvii).

Par « intellectualisme », on entend ici « une doctrine qui met toute la valeur, toute l'intensité de la vie et l'essence même du bien, identique à l'être, dans l'acte d'intelligence » (p. i). L'intellection, *considérée comme perfection pure*, est « captatrice d'être », non pas de tel ou tel aspect du réel, saisi par abstraction et par fragments, mais du réel intégral. L'intelligence est totale intussusception (p. 20), elle atteint l'être, l'*autre*, en le devenant (p. 7), et comme il y a dans l'intellection unité du pensant et du pensé, posséder l'*autre* est se posséder, et de façon d'autant plus *immanente* que l'intellection est plus parfaite (pp. 14 et suiv.). Quand elle est absolument parfaite, elle n'est plus un épiphénomène à la surface de la vie, elle est la Vie même, elle est Dieu. — Ces pages formant

1) Voir plus loin *Bulletin d'histoire de philosophie médiévale.*

le premier chapitre sont bien écrites et bien pensées. En matière d'appréhension d'être, l'intelligence est exclusivement compétente et infaillible, et aucun vouloir, fût-il divin, ne pourrait poser le contraire de ce que voit évidemment l'esprit (p. 64). L'intelligence est l'acte qui *tient ;* et voilà pourquoi elle est supérieure en noblesse à l'acte qui *tend* ou qui *veut*, et qui, comme tel, ne peut être dernier ou final. « Motus non habet rationem termini » (p. 46). La position noécentrique du thomisme est solidement établie : « l'essence de la raison est d'affirmer un ordre immuable, affranchi du mouvement, hors du temps, supérieur au progrès » (p. 238). Telle est l'âme de l'intellectualisme. Un volontarisme intégral et conséquent, au contraire, devrait « chercher le fond de tout dans la tendance, aller au dynamisme absolu » (p. 238).

Mais si Dieu ou l'acte parfait d'intelliger intègre tout le perçu en une idée consubstantielle (p. 17), si les anges ou « les esprits d'immanence plus profonde que l'homme » ramassent en *une* idée intuitive *une vaste catégorie* d'objets, l'homme en est réduit à « mimer » l'intellection par un mode de connaître imparfait : l'abstraction et les opérations que celle-ci entraîne à sa suite, jugement, raisonnement, discours. L'abstraction ne saisit pas l'*individuel* des choses, mais des déterminations dépouillées de tout caractère individuel et qui, dès lors, conviennent à toute une classe d'objets. Aussi le pouvoir humain de connaître est moins une *intelligentia* (pouvoir intuitif) qu'une *ratio* (pouvoir abstractif et discursif). En un langage très nouveau, parfois embarrassé par une certaine recherche de l'image verbale, M. Rousselot décrit ces « essais » de la raison humaine à se rapprocher de l'intellection, et il appelle ces moyens de spéculation humaine : les *succédanés* de l'idée pure. Ce sont d'après lui le concept général (excluant la connaissance du singulier), la science, le système et le symbole. On verra plus loin pourquoi nous ne pouvons admettre plusieurs graves reproches d'illogisme que M. Rousselot adresse au thomisme. Mais passons.

L'activité intellectuelle, dans l'ordre de nature, eût constitué pour l'homme la béatitude. Car toute connaissance intellectuelle est bonne et toujours aimée ; elle est la seule action humaine qui puisse être fin (pp. 181 et suiv. Chap. VI. *Valeur de la spéculation humaine*). Elle nous eût permis de *connaître* Dieu dans ses œuvres, en nous livrant une vue panoramique du monde (p. 183). N'empêche que cette « béatitude des abstractions » eût été très imparfaite. Malgré que notre raison eût « postulé la vision béatifique », « nous eussions ressemblé à des hiboux qui mettraient tout leur plaisir et toute leur perfection à fixer le soleil » (p. 180).

Or, l'offre divine nous appelle, par la grâce, à la vision intuitive. Et du coup la béatitude des abstractions pâlit, et si la connaissance scientifique spéculative garde sa signification, elle doit converger, comme moyen, vers la vue de Dieu dans une autre vie. La religion et la foi dominent la philosophie. Elles priment l'acte intellectuel, comme elles priment toute opération humaine. La spéculation néanmoins conserve sa valeur, même en cette terre : car la morale de Thomas d'Aquin est intellectualiste. Et si le *bien*, dans l'état actuel de l'homme, relève avant tout de la volonté libre, le *jugement pratique* n'en est pas moins « l'idée force » qui procure le bien agir (p. 214) : la liberté humaine a des racines intellectuelles. « Elle consiste essentiellement dans la puissance de juger son jugement » (p. 216).

C'est donc en une contemplation que la religion se termine. « Cela revient à dire que comme le réel créé n'est qu'une participation du divin, ainsi la vie surnaturelle ne peut être qu'une conquête plus plénière de la réalité. Saint Thomas n'est donc pas religieux *quoique* intellectualiste ; il croit plutôt devoir être intellectualiste *parce que* religieux. Il faudrait, dit-il, que l'homme fût l'être suprême, pour qu'on pût mettre dans la raison pratique le souverain bien » (p. xxv).

Combien le thomisme ainsi interprété est distant du froid squelette logique auquel ses adversaires le veulent réduire! Dieu, qui en est le centre, ne ressemble en rien à un catalogue d'idées exemplaires ou à un produit de formules syllogistiques. Il est Vie ; et la religion, qui conduit l'homme vers ses promesses de vision, s'empare de ce qu'il y a de meilleur dans son être.

Concluons avec M. Rousselot : « Au XIIIe siècle, aucun philosophe ne disait à saint Thomas qu'il faut « aller au vrai avec toute l'âme » ; tous reconnaissaient, en revanche, que, comme données des jugements, les sentiments, les volontés, les tendances, si près de la conscience et si révélateurs des instincts humains, étaient des éléments utiles et indispensables de la philosophie. Je crois qu'ils auraient tous semblablement distingué la célèbre phrase de Platon : « Il faut aller de toute son âme à l'objet qui est vrai, *concedo ;* au vrai comme tel, *nego*. Ils n'eussent pas compris que, dans l'acte précis d'intelliger, on prétendît être autre chose qu'intelligent » (p. 72).

M. De Wulf.

III.

Le mouvement néo-thomiste.

Il vient de naître une sœur italienne de la Revue Néo-Scolastique. Sous le nom de Rivista di Filosofia neo-scolastica, elle s'édite à Florence, libreria editrice fiorentina (via del Corso, 3). Les directeurs en sont M. Giulio Canella et le P. Agostino Gemelli. Nos lecteurs connaissent le P. Gemelli et ils ont pu apprécier l'étendue de son information psychologique. Les deux fondateurs partagent nos idées. Leur programme est le nôtre. Ils veulent travailler à répandre davantage dans les milieux d'Italie les idées néo-scolastiques, exposer les grandes thèses qui constituent le corps de sa doctrine, en rapport avec les sciences et la philosophie moderne. Ils feront aussi une place à l'étude historique de la philosophie médiévale et se tiendront au courant des progrès du mouvement thomiste dans les divers pays. La nouvelle revue fera d'ailleurs une large part à l'information, et elle publiera, entre autres, dans ce but une édition italienne de notre *Sommaire idéologique*.

Le premier numéro, que nous feuilletons, a belle allure. Il n'a pas moins de 209 pages. Les articles sont signés de noms bien connus de nos lecteurs : Mgr Deploige, MM. Sentroul, Rossignoli, Gemelli, Canella, Masnovo, Cevolani, Picozzi. Nous y trouvons en outre une chronique fort abondante et un choix très heureux de comptes-rendus.

Nous avons lu avec le plus vif intérêt l'article programme. Nous y reconnaissons les grandes lignes de la Néo-Scolastique telle qu'on l'enseigne à Louvain. Pas plus à Florence que pour nous elle ne sera une « filosofia per decreto », mais bien au contraire le résultat d'une recherche sincère de la vérité aboutissant à cette conviction sincère et raisonnée que la synthèse scolastique peut vivre dans le monde contemporain, qu'elle peut être mise sans crainte en contact avec les résultats de la recherche scientifique, que dès lors il y a, pour la philosophie, tout profit à s'inspirer d'une tradition qui a porté le poids des siècles et que leurs efforts successifs ont amenée à une précision et à une ampleur dont n'approchent point les constructions hâtives de la pensée moderne. Les rédacteurs de la nouvelle revue ont, comme nous, cherché dans la scolastique une solution solidement objectiviste, sainement réaliste, à ce problème de la connaissance qui est devenu le problème capital de la philosophie. Et ils ont pensé aussi qu'à ce point de vue surtout, mais

d'ailleurs en général, il y avait non pas à *répéter*, mais à *repenser* la synthèse thomiste en fonction des préoccupations d'aujourd'hui et des faits nouveaux qu'elles supposent. Ils feront donc non du psittacisme thomiste, mais, dans le sens le plus entier du mot, de la *néo-scolastique*. Faut-il encore redire que ce système, à notre avis, est celui de l'avenir ?

Nous ne pouvons que souhaiter à la Rivista di Filosofia neo-scolastica une brillante et féconde carrière, pour le progrès et l'extension croissante des idées qui nous sont chères. Le mouvement parti de Louvain s'étend d'une façon merveilleuse et rapide, et l'on n'aurait au début osé prévoir les succès que l'on voit aujourd'hui réalisés. C'est aux ouvriers de la première heure que l'honneur en revient ; et puisque celui qui signe ces lignes n'en fut pas, on lui permettra de le dire.

La nouvelle revue organise une « Biblioteca di filosofia neo-scolastica » ; elle annonce aussi qu'elle met au concours le thème : « La teoria della conoscenza in S. Tommaso d'Aquino ». Les manuscrits seront rentrés le 31 décembre 1909.

*
* *

Mgr Mignot, le savant archevêque d'Albi, publie en volume des *Lettres sur les études ecclésiastiques* [1]) dont la première rédaction a déjà quelques années de date, mais qui n'en restent pas moins des plus intéressantes, par la grande autorité de leur auteur, et aussi par les choses très actuelles et très justes qu'elles contiennent. Sans parler ici des articles remarquables qui ont pour objet la théologie, l'histoire et l'apologétique, signalons le chapitre I où est bien montrée la nécessité de l'étude des sciences naturelles. Il faut que le clergé les cultive pour l'honneur de l'Église, pour faire taire cette sotte légende que l'Eglise serait l'ennemie des sciences. Et Mgr Mignot rappelle à ce propos d'intéressants détails sur les préoccupations scientifiques du moyen âge. Il montre ensuite la très grande utilité qu'il y aura pour la formation de l'esprit du jeune étudiant, à ce qu'on le mette « en présence de la vérité, afin qu'il puisse la contempler,... en écouter les leçons et se faire son humble disciple. Il comprendra dès lors,... que l'homme ne fait pas la vérité de ce qu'il croit... Presque toute la vérité est en dehors de nous et vient en nous de l'extérieur. Le rôle de la raison est de la dégager, de la contrôler, et non de la faire. Point d'erreur

1) Un vol. de XVII-325 pages. Lecoffre, Gabalda, 1908. Prix : 3 fr. 50.

possible, à moins d'écouter mal ou d'interpréter mal ce qu'elle a entendu. Grâce à cette maîtrise des choses, le jugement se forme, l'esprit acquiert force et sécurité... » [1]). Il convient d'ailleurs d'écarter l'illusion que les sciences d'observation nous fournissent le dernier mot de toutes choses, mais un esprit averti aura vite fait de s'en apercevoir et dès lors la culture scientifique lui sera des plus salutaires.

Citons aussi quelques phrases de Mgr Mignot sur *le néo-thomisme*. Après avoir résumé et commenté les instructions de Léon XIII, il marque très bien comment la décadence scolastique fut le résultat d'une déviation qui n'atteint pas le fond de la doctrine, d'une obstination à soutenir des idées de physique en désaccord avec les faits. Les philosophies qui prétendirent remplacer la scolastique n'eurent pas, et de loin, la vie aussi solide. « En raison de l'insuffisance de ces théories et avec une vue très nette du besoin des esprits », Léon XIII nous a ramenés à la philosophie traditionnelle. Elle peut revivre, à condition que l'on se garde « des écueils contre lesquels se sont heurtés nos devanciers et qui ont compromis une première fois l'avenir de la philosophie scolastique ».

Comment Mgr Mignot entend l'avenir de la scolastique, on le verra d'après ces quelques lignes qui répondent, nous semble-t-il, de point en point, à notre programme :

« Jusqu'à présent, l'impulsion nouvelle ne s'est fait sentir que dans les Séminaires. Ne nous en étonnons pas. Comment des hommes qui ne reconnaissent pas l'autorité en religion la reconnaîtraient-ils en philosophie ? Et puis les mouvements intellectuels se dessinent lentement et surtout ne produisent que lentement leurs fruits. Le temps est un grand maître, il éprouve tout. S'il laisse tomber dans l'abîme sans fond du passé toutes les élucubrations des hommes, il consacre ce qui est vrai, ce qui vient de Dieu, ce qui doit durer à jamais. Cent ans sont peu de chose dans la vie de l'Eglise. Attendons avec patience le résultat de la direction intellectuelle donnée par Léon XIII. Loin d'avoir fermé les portes aux progrès, aux recherches, aux découvertes, il les ouvre toutes grandes. Mais, comme tous les systèmes ont craqué dans nos mains, il nous en offre un qui a déjà fait ses preuves, assez souple pour se plier aux exigences scientifiques, assez ferme pour ne pas se briser sous les doigts, assez large enfin pour servir de cadre à tout le savoir humain...

« C'est en français — je le dis à regret quoique avec conviction

1) p. 25.

— qu'il faut donner les explications en classe, sinon on s'expose à perdre son temps. Combien j'ai vu d'élèves qui étaient embarrassés aux examens, qui bégayaient tant bien que mal l'énoncé d'une définition, la développaient encore plus mal et me laissaient sous cette impression, qu'ils avaient répété des mots dont ils ne saisissaient pas le sens ! Le latin n'est plus le vêtement exact et précis de notre pensée, parce que nous ne pensons plus en latin...

» La pensée de Léon XIII n'est pas d'identifier le catholicisme avec la philosophie scolastique du XIIIe siècle, mais d'appliquer les principes de saint Thomas aux difficultés de l'heure présente. Nous avons à combattre d'autres erreurs que celles d'il y a six cents ans. Si dangereux pour la foi que soit le développement mal compris des sciences physiques et naturelles, le développement des idées philosophiques actuelles l'est plus encore. La société entière est imbibée, pénétrée d'idées fausses contre lesquelles il faut réagir. Si le XIIIe siècle nous donne les principes, les nécessités du présent nous obligent à en tirer des conséquences et à en faire des applications à un état intellectuel qu'on ne devinait pas alors... Nous marcherons dans la lumière à la suite du maître par excellence. Assurément quelques-unes de ses solutions ne seront plus les nôtres ; nous nous trouvons en face de nouvelles difficultés, il faudra nous livrer à de nouvelles enquêtes minutieuses, suspendre certains jugements, réserver certaines conclusions hâtives, mais le chemin est tracé dans la lumière, on peut le suivre sans crainte de s'égarer jamais » [1]).

* * *

Nous éprouvons un réel plaisir à signaler à cet endroit le beau livre de M. Rousselot : *L'intellectualisme de saint Thomas.* C'est bien une œuvre de néo-thomisme, au sens où nous l'entendons. Dans ce même numéro, l'œuvre de M. Rousselot est examinée *ex professo* [2]). Nous reparlerons du livre de M. Dehove : *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien* [3]). M. Dehove a voulu, lui aussi, étudier « l'utilisation du réalisme thomiste en vue du problème critique » [4]). Il se rattache ainsi et directement à nos préoccupations et à la position prise par la Critériologie du

1) pp. 92-98.

2) Voir plus haut : *La revanche de l'intellectualisme*, et plus loin : *Bulletin d'histoire de philosophie médiévale.*

3) Lille, chez Giard.

4) p. 5.

Cardinal Mercier. Le livre de M. Rousselot a été présenté comme thèse française au doctorat ès lettres en Sorbonne. Il a fait l'objet d'une brillante soutenance en même temps que la thèse historique publiée dans les Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters sous le titre : *Pour l'histoire de l'amour au moyen âge.* M. Dehove, qui est maître de conférences de philosophie à la Faculté catholique de Lille, a été reçu docteur ès lettres, le 8 décembre dernier, par l'Université de Clermont. Sa thèse française était l'ouvrage que nous venons de mentionner. La thèse latine avait pour objet : *Qui praecipui fuerint labente XII° saeculo, ante introductam arabum philosophiam, temperati realismi antecessores* (un vol. 127 pp). Ces deux soutenances de thèses marquent, nous paraît-il, un renouveau de la pensée thomiste en France. Et nous félicitons de tout cœur ceux qui ont eu le courage de faire flotter notre bannière dans l'atmosphère des Universités de France.

* * *

Nous ne sommes pas moins heureux de signaler, en Angleterre, le beau traité *Principles of Logic* [1]) dû à la plume du P. George Hayward Joyce, maître d'Oriel et professeur à Stonyhurst. Dans son Introduction, M. Joyce adopte nettement notre point de vue. Il reprend les thèses de M. De Wulf sur l'histoire et la définition de la scolastique. Il croit comme nous que la pensée contemporaine a eu tort d'ignorer tout ce qui s'était fait depuis Plotin jusqu'à Descartes; il croit aussi que l'on ne doit pas chercher l'idéal de la philosophie dans une continuelle reconstruction, qu'il y a mieux à faire qu'à changer les systèmes comme on change les modes, qu'il y a dans la philosophie traditionnelle une base solide et sûre sur laquelle notre siècle peut encore bâtir, aussi bien que ses devanciers. Il considère d'ailleurs que la néo-scolastique appartient au xxe siècle et non pas au xiiie, qu'elle a donc à employer d'autres armes contre d'autres adversaires, qu'elle a à résoudre d'autres questions et à tenir compte d'autres découvertes. Mais il est possible d'utiliser pour ces besoins nouveaux les principes d'autrefois. C'est bien ce que nous pensons.

M. Joyce nous renseigne [2]) un petit fait intéressant. A Oxford la *Summa theologica* est recommandée aux étudiants en théologie,

1) Un vol. de XX-429 pp. Londres, Longmans.
2) p. VI, note 1.

et la *Summa contra Gentiles* est un des sujets portés aux programmes de l'école des *Litterae humaniores*.

* * *

En Angleterre encore signalons une petite brochure de vulgarisation, *Scholasticism*, due au P. Rickaby, S. J. L'auteur s'inspire largement de l'*Introduction à la philosophie néo-scolastique* de M. De Wulf, et de l'excellente adaptation anglaise qu'en a faite M. Coffey.

* * *

Faire de saint Thomas d'Aquin le personnage central autour duquel se déroulerait une aimable fiction, faire revivre autour de lui, par ce moyen si captivant, le monde bizarre et cosmopolite qu'était l'antique Sorbonne, les disputes célèbres où le parti des séculiers conduit par Guillaume de Saint-Amour menait la lutte contre les réguliers sans trop s'embarrasser de scrupules quant au choix des armes, c'était à coup sûr une idée originale. Elle a tenté la plume de M. Francis Aveling et il nous en a donné, sous le titre *Arnoul the Englishman*, la très heureuse réalisation. Grâce à une étude historique minutieuse, il a su donner au cadre médiéval de son récit une grande intensité de vie, et mettre ainsi dans une belle lumière la très sympathique figure du Docteur angélique. M. Aveling est d'ailleurs un fervent du thomisme et son zèle s'exerce aussi dans un domaine strictement philosophique. Il publie (Sands, Edinburgh and London) une collection de petits essais de vulgarisation philosophique dont plusieurs sont fort bien réussis. Citons : *The God of Philosophy*, by Francis Aveling. — *The Spectrum of Truth*, by A. Sharpe and F. Aveling. — *What is life, a study of vitalism and neo-vitalism*, by Prof. Windle. — *The Philosophers of the Smoking room*, by F. Aveling.

* * *

M. Salvador Bové, auteur d'un ouvrage *El sistema cientifico Luliano*, *Ars Magna* (Barcelona, 1908) dont il est traité plus loin, présente le mouvement Lulliste dont il est un des fervents propagateurs, comme une forme de néo-scolastique, adoptant à sa base le programme philosophique de l'Institut de Louvain. La première partie du Lullisme, ou l'Ascensus, ne diffère pas du thomisme « es un Tomismo : es el Neo-Escolasticismo de Mercier en Lovaino »

(p. 530). L'Institut de Louvain suivra avec attention ses travaux, et les travaux d'édition qu'il promet.

*
* *

M. John Seliskar, docteur en philosophie de l'École Saint Thomas et professeur au Séminaire de Saint-Paul, consacre dans le Catholic University Bulletin de Washington [1]) un long article à l'enseignement philosophique de Louvain. Il y raconte très exactement les origines de l'Institut et dessine en quelques traits nets et précis l'idée qui l'inspira et les résultats obtenus. « La philosophie est le trait d'union des sciences. Son but est de synthétiser les résultats de la recherche scientifique et ainsi de construire un édifice de connaissances bien équilibré. Mercier comprit la leçon qu'enseigne si clairement l'histoire de la scolastique. Une des principales causes de la décadence de la philosophie traditionnelle fut le refus de ses défenseurs d'accepter les nouvelles découvertes de la science. Mercier ne commit pas cette erreur. Il appela à l'aider des hommes auxquels leur formation donnait le droit de parler avec autorité en matière de science et qui s'étaient en même temps assimilé la doctrine scolastique de l'âge d'or » (p. 13).

« Pendant quinze ans Mercier travailla sans relâche, avec un inlassable dévouement à la cause de la néo-scolastique. Malgré l'incompréhension, la contradiction, l'opposition rencontrée chez ceux-là même qui eussent dû l'encourager, il persévéra dans son œuvre de bien. Le succès fut remarquable. Ses œuvres sont traduites dans un grand nombre de langues. Le nombre des élèves s'accroît chaque année. Le mouvement s'étend, au point que des hommes tels qu'Eucken, Boutroux, Paulsen y voient un rival sérieux du kantisme. Certes Mercier a plus que tout autre contribué à la renaissance du thomisme » (p. 20).

Et M. Seliskar parcourt les diverses branches enseignées à Louvain, les ouvrages qui ont vu le jour. Il signale l'enseignement de M. Thiéry où l'on trouve une « connaissance si compréhensive » de la branche neuve qu'il étudia aux sources mêmes où elle naquit, le laboratoire si bien outillé dû à sa large générosité, le travail « de valeur considérable » de M. Michotte sur les signes régionaux. Il voit dans la Cosmologie de M. Nys « un bel exemple de travail néo-scolastique adaptant harmonieusement les *nova* et les *vetera* ». Il rappelle l' « autorité internationale » que M. De Wulf s'est acquise

1) Numéro de janvier 1909.

en histoire de la philosophie du moyen âge. Il signale les moyens divers employés pour initier les élèves au travail personnel et pour leur donner une connaissance synthétique et unifiée des sciences et de la philosophie.

*
* *

Dans un livre récent de MM. Hermant et Van de Waele : *Les principales théories de la logique contemporaine* [1]), nous rencontrons un chapitre sur la néo-scolastique. Epinglons cette appréciation de l'Ecole de Louvain :

« L'auteur contemporain le plus remarquable de l'école néo-scolastique est Mgr Mercier, actuellement primat de Belgique. La plupart de ses ouvrages, traduits en un grand nombre de langues, servent de ligne directrice à la pensée catholique actuelle qui, tout en se rattachant étroitement à la tradition, tente de tenir compte, en une certaine mesure, des résultats de l'effort intellectuel contemporain...

... Le mouvement néo-scolastique est intéressant comme effort d'adaptation d'une philosophie médiévale à un milieu contemporain formé d'idées d'essence tout autre. » MM. Hermant et Van de Waele discutent ensuite et très objectivement nos théories critériologiques.

Ils ne semblent pas partager l'impression du chroniqueur de la Revue de Métaphysique et de Morale qui, au lieu de nous lire, trouve plus simple d'exécuter, en un tour de main, la Revue Thomiste, la Revue Néo-Scolastique et la Revue des Sciences philosophiques et théologiques. « Sans méconnaître l'intérêt historique que présente le fait d'esprits distingués pensant tout en fonction de saint Thomas d'Aquin, nous sentons malgré nous de telles mentalités étrangères à la nôtre et nous ne pouvons nous défendre d'éprouver un sentiment d'*inactuel* en voyant, par exemple, M. Bergson convaincu des « pires erreurs » pour s'être séparé de saint Thomas » et on renvoie le lecteur à un article de la Revue Thomiste. Il semble pourtant que d'autres choses encore ont été dites, dans ces trois revues, et à propos de M. Bergson, et à propos de M. Le Roy, à propos de bien d'autres encore, de M. Durkheim par exemple, auquel Mgr Deploige n'a pas uniquement reproché de se séparer de saint Thomas. Le même chroniqueur veut bien finir par un éloge : « Plutôt que d'insister sur ce point, nous préférons louer l'ampleur d'informa-

1) Alcan, 1909; pp. 257 sqq.

tion de ces revues ». Il signale surtout, et à bon droit, la riche bibliographie que fournit l'excellente Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Il serait étrange que des gens que l'on veut reconnaître à la fois intelligents et si bien informés, fussent entièrement dépourvus de toute idée digne d'examen.

*
* *

M. Picavet publie dans la Revue philosophique [1]) une copieuse « Revue générale » sous le titre *Thomisme et philosophies médiévales*. Nous y retrouvons la conception chère à l'auteur que le mot « scolastique... peut et doit s'appliquer à toutes les philosophies chrétiennes, musulmanes, juives, même hellénico-romaines qui sont nées, ont vécu et grandi, puis décliné jusqu'à en mourir, dans les écoles, depuis le 1er siècle de l'ère chrétienne jusqu'au XVIIe siècle » [2]). M. Picavet n'ignore pas que nous prenons les choses autrement. Il nous donne même beaucoup d'importance en ajoutant : « Pie X a employé le mot scolastique comme l'avaient fait déjà bon nombre de catholiques, en particulier ceux de Louvain, pour désigner le thomisme » [3]).

Nous retrouverons encore dans ce même article l'amusante insinuation que le mouvement thomiste de Louvain assure la prépondérance politique des catholiques belges [4]). M. Picavet évite d'affirmer l'unité des deux choses, mais il donne l'impression qu'elles se confondent. Vues de Paris, il est vrai, les choses de Belgique ne se distinguent plus en détail. Un dictionnaire bien connu ne met-il pas l'Université de Louvain à Malines ? M. Picavet, par une méprise sans doute moins grosse, met à Louvain le siège de la Société de Sociologie que préside M. Van Overbergh.

Au demeurant, M. Picavet a sur le néo-thomisme des fiches nombreuses. Il a vu nettement, et peut-être mieux à cause de la distance que ne peuvent le faire ceux qui vivent au milieu du mouvement, certains faits d'ensemble : le ralliement de la pensée catholique autour du thomisme ; l'effort tenté par plusieurs de ceux qui le représentent pour le mettre au diapason des préoccupations contemporaines, ce premier résultat obtenu par eux qu'ils ont forcé au moins l'attention du monde philosophique et qu'on doit les reconnaître aujourd'hui pour des adversaires scientifiques avec

1) Décembre 1908, pp. 631 sqq.; janvier 1919, pp. 57 sqq.
2) p. 631.
3) *Ibid.*
4) pp. 634 sqq.

lesquels il faut compter. Nous nous étonnons cependant de lui voir entièrement passer sous silence la nombreuse pléiade des thomistes qui écrivent en latin, et parmi lesquels il se rencontre tant de bons et lumineux esprits. Les ignore-t-il ? Ou les prend-il pour des émigrés dans le temps, dont il n'y a pas lieu de s'occuper. C'est bien à tort sans doute, mais il est sûr que le latin est pour l'armée scolastique une réelle source de faiblesse.

M. Picavet a très bien vu le caractère passager et peu profond de la crise moderniste. Il a très bien compris que les manières de penser qu'on a étiquetées de ce nom ne pouvaient pas s'accorder avec la profession du catholicisme, il estime qu'elles ne pouvaient d'ailleurs pas davantage s'imposer à la pensée moderne. « Les modernistes ont interprété, avec les données de la science et de la philosophie modernes, toutes les affirmations de la foi catholique. Et ils sont arrivés à faire reconnaître, par un certain nombre de représentants de la pensée moderne, que le catholicisme ainsi entendu pouvait se concilier avec celle-ci. Mais ils n'en ont pas fait des catholiques : personne à notre connaissance, parmi ceux qui se réclament de la science positive et de ses constructions philosophiques, n'a donné son adhésion aux doctrines catholiques présentées avec leur interprétation moderniste. Quant aux catholiques, groupés autour du Pape et de leurs chefs, ils ne pouvaient ni ne devaient renoncer à admettre l'existence d'un monde intelligible, cause, modèle et fin du monde sensible, sous peine de ne plus conserver de leur religion que des mots vides de réalité » [1]).

Notons encore ce jugement fort objectif sur l'Encyclique de Pie X. Il nous venge de certaines diatribes. « L'Encyclique *Pascendi dominici gregis* est remarquable à plus d'un titre... elle donne une synthèse, plus nette qu'aucun des systèmes ébauchés, des doctrines qu'elle condamne et elle les grandit plutôt que de les diminuer... Elle n'a guère surpris que ceux qui avaient négligé de suivre depuis 1900 la polémique dirigée dans les revues catholiques contre toutes les formes du modernisme » [2]).

LÉON NOËL.

1) p. 66.

2) pp. 65-66. M. Picavet ajoute : « Voir les articles que nous avons cités des Etudes, de la Revue thomiste, de la Revue néo-scolastique. On pourrait mettre plusieurs articles sous chacun des paragraphes et y retrouver en partie le plan même de l'Encyclique. » C'est beaucoup d'honneur.

BULLETINS BIBLIOGRAPHIQUES.

I.

BULLETIN D'HISTOIRE DE PHILOSOPHIE DU MOYEN AGE *).

Le problème des universaux jusqu'au XIIe siècle. — Sur cette question si souvent et si diversement traitée, signalons une brochure de J. Reiners, *Der Aristotelische Realismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter* (Aachen, 1907). Cette étude est bien conduite, et suit pas à pas les étapes nombreuses de la « direction aristotélico-boétienne » — ce que nous avons appelé, dans notre *Histoire de la Philosophie médiévale*, la direction « antiréaliste ». Tour à tour l'auteur expose, en se référant surtout à Jean de Salisbury, les solutions de Boèce et du Pseudo-Rhaban, la doctrine d'Adélard de Bath, la théorie des *status* de Gauthier de Mortagne, l'indifférentisme, la doctrine de la *collectio* et la thèse de Gilbert de la Porrée. Il établit le départ entre ces formules diverses dont on n'a pas toujours accentué la succession hiérarchique. Mais son excès de minutie l'amène à exagérer la diversité des solutions qu'il expose. Par exemple, nous ne voyons pas en quoi la solution du Pseudo-Rhaban constitue un progrès (p. 19). Dire avec Boèce que le fondement de l'individuel et de l'universel est la *similitude* des essences dans les êtres — ou dire avec le Pseudo-Rhaban que ce fondement est la *substance*, la chose concrète même *possédant cette similitude*, n'est-ce pas, sous deux formules, l'une abstraite (Boèce), l'autre concrète (Pseudo-Rhaban), traduire la même pensée ? Dès lors vient à tomber un des arguments de M. Reiners tendant à placer ces gloses au début du XIe s. (p. 17, n. 2).

Les doctrines d'Adélard de Bath, des *status*, de l'*indifférentisme*,

*) Voir le précédent bulletin dans la Revue Néo-Scolastique, novembre 1907, pp. 553 et suiv.

de la *collectio* partent toutes de cette thèse fondamentale : seule l'essence concrète, ou l'individuel, existe en dehors de nous, — et cette thèse donne à toutes ces doctrines un air de famille sur lequel il eût fallu attirer l'attention. Si Adélard de Bath enseigne que le même être concret est à la fois genre, espèce, individu, mais considéré à des points de vue différents (*respectus*), ce n'est pas, à notre avis, considérer les universaux comme de *pures* réalités métaphysiques (p. 22), mais tenir compte en même temps de leur sens logique et psychologique (Adélard emploie les termes *respectus ; altius intuentes, acutius considerare* etc.) [1]. De même, considérer les universaux comme des *status* (Gauthier de Mortagne) ou des *non differentia* (indifférentisme) dans des êtres individuels semblables, c'est exprimer, sous des formules différentes mais presque équipollentes, cette doctrine qu'il y a dans l'individuel des déterminations communes — génériques ou spécifiques — que l'esprit *conçoit* comme un *unum* et *idem*.

Quant à la doctrine de la *collectio*, défendue notamment par l'auteur du *de generibus et speciebus*, nous ne pouvons y voir avec M. Reiners « einen noch gröberen Realismus als die Indifferenzlehre ist » (p. 43). Le traité *de generibus et speciebus*, qui défend la théorie de la *collectio*, définit la *species* en ces termes : « Speciem igitur dico esse non illam essentiam hominis solum quae est in Socrate, vel quae est in aliquo alio individuorum, sed totam illam collectionem ex singulis aliis hujus naturae conjunctam » (pp. 524 et 525). L'espèce humaine, conclut M. Reiners, est l'ensemble des hommes existants, et il invoque une comparaison du traité : « sicut populus, quamvis ex multis personis collectus sit, unus dicitur ». — Nous accordons que l'auteur dans cette définition envisage la *species* (ou le *genus*) au point de vue de l'*extension* du concept et non au point de vue de sa compréhension ; que même il a tort de ne pas impliquer nettement dans la sphère de cette extension, à côté des individus existants, tous ceux qui sont possibles. Mais nous persistons à croire que malgré cette particularité, la solution se rattache à l'antiréalisme et constitue une étape vers le système définitif du XIIIe siècle. D'abord, l'auteur ne néglige pas, en d'autres passages, le *fondement* de cette union mentale de nombreux individus : chaque membre de la *collectio* possède une même essence, « similis creationis in materia et forma hoc erat cum illo » (p. 526). Toute essence est individuelle : « sic illa hominis essentia quae socratitatem sustinet in Socrate, nusquam est nisi in Socrate »

1) *de eodem et diverso*, édit. Willner, pp. 11 et 12.

(p. 524). Et cependant cette essence est susceptible de recevoir des réalisations individuelles de façon indéfinie : « ita ergo intelligenda est definitio : species est illa natura quae de pluribus apta est praedicari etc... sive eodem tempore sive diverso » (p. 534). Quant à la comparaison de l'unité de la *species* et de l'unité d'un peuple ou d'une armée, M. Reiners n'a pas remarqué que l'auteur du traité réfute lui-même l'argument qu'il en veut tirer : « Similiter de specie, *quamvis major sit identitas alicujus essentiae illius collectionis ad totum quam alicujus personae ad exercitum ; illud enim idem est cum suo toto, hoc vero diversum* » (p. 527). L'auteur conclut : « Zwischen diesem äuszerst groben Realismus und dem gemässigten Realismus der Hochscholastik ist eine tiefe Kluft » (p. 57). Nous tenons au contraire que tous les systèmes qu'il a exposés sont des formules progressives, mais imparfaites, du Réalisme modéré auquel souscrivit le XIIIe siècle.

Sur le problème des universaux, mentionnons aussi une série d'articles de M. C. Canella, commencés en 1904 et 1905, puis interrompus et terminés en 1907 : *Per lo studio del problema degli universali nella Scolastica* (La Scuola Cattolica). Après une introduction où il précise la position et le sens du problème, l'auteur expose les principales solutions historiques des IXe, Xe et XIe siècles, en les encadrant dans une étude générale sur le mouvement intellectuel du temps. Il nous fait l'honneur de relater les jugements que nous avons émis dans notre *Histoire de la Philosophie médiévale*, et il fait siennes nos conclusions les plus importantes, tout en faisant des réserves et des observations dont nous lui savons gré. Le réalisme de J. Scot Eriugène ne lui paraît pas avoir exercé grande influence sur les milieux intellectuels (1905, p. 169 ; *la mancata influenza del pensiero eriugeniario*, 1907, p. 65). En quoi nous différons d'avis. Cette influence, encore insuffisamment connue, apparaît de plus en plus réelle : Honorius d'Autun, récemment étudié par M. Endres (*Honorius Augustodunensis, Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrh.*, 1906), en fournit une nouvelle preuve. Après une revue des principaux systèmes « antiréalistes » — M. Canella adopte notre dénomination (1905, p. 170) — l'auteur conclut : « Jusque vers le milieu du XIe siècle il n'y a pas lieu de parler d'une controverse historique des universaux » (1907, p. 509). Des circonstances extrinsèques ayant obligé l'auteur de diviser son étude sur un grand nombre de livraisons, il en résulte un certain décousu qui nuit à l'ensemble de l'exposé.

Roscelin et saint Anselme. — Beda Fr. Adhloch, O. S. B., auteur d'un traité : *Praelectiones ad artis scholasticae inter Occidentales fata* (Brunae, 1898) consacre dans le Philosophisches Jahrbuch (Bd. 20, h. 4., 1907) une étude sur *Roscelin und Sanct Anselm*, où il montre d'abord que le conflit qui divisa les deux célèbres personnalités du xie s. était avant tout d'ordre théologique et n'intéressait que secondairement la philosophie. Puis le P. Adhloch examine la position prise par Roscelin dans la question philosophique des universaux, et il montre que les textes bien connus d'Abélard, de saint Anselme, de J. de Salisbury sont susceptibles de recevoir une nouvelle et très simple explication : *Roscelin aurait ramené le débat à une question de pure philologie ou de phonétique élémentaire.* Les universaux n'auraient d'autre valeur que celle qui revient aux mots (*voces*) ; par *flatus vocis*, *voces* il faudrait entendre les voyelles avec leurs consonnes, et leur émission collective sous forme de syllabes. Nous dirions aujourd'hui : il s'agit de l'universel *in voce* et non de l'*universale in re* ni de l'*universale in conceptu.*

L'interprétation du P. Adhloch nous plaît beaucoup ; elle donne un sens plausible aux opinions qu'on attribue à Roscelin et qui seraient un tissu d'âneries si les *voces,* les *flatus vocis* avaient désigné l'objet mental ou extramental, et non le mot qui l'exprime ; elle se concilie fort bien avec cette thèse que nous avons développée ailleurs et que le P. Adhloch admet, d'après laquelle Roscelin n'est qu'un *pseudo-nominaliste ;* elle explique que saint Anselme ait soutenu l'impuissance de cette thèse philologique de Roscelin à élucider les problèmes théologiques et philosophiques soulevés par l'étude des universaux. Voici, dès lors, comment nous résumerions les théories de Roscelin : les individus seuls existent (antiréalisme) ; les universaux ne doivent être étudiés que dans la mesure où ils sont des *formes vocales.* Roscelin est un *vocalistischer Pseudo-Nominalist.* Ces notes du P. Adhloch sont très intéressantes.

Albert le Grand. — M. Schneider a consacré deux forts volumes à fixer les sources de la psychologie d'Albert le Grand, et qui s'occupent respectivement des élements aristotéliciens et néo-platoniciens qu'on y démêle : *Die Psychologie Alberts des Grossen. Nach den Quellen dargestellt.* I-II Teil., Munster, 1903 et 1906 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, de Baeumker) ; XIV, VI, 559 pages.

L'œuvre de Schneider, fruit de longues et patientes recherches, est appelée à rendre grand service à quiconque aura à se renseigner

sur un point spécial de la psychologie albertine. C'est avant tout un travail d'analyse et de détail, et il est impossible de suivre l'auteur dans les nombreux sujets qu'il aborde. L'originalité des idées psychologiques n'est pas le propre d'Albert ; celui-ci accueille les éléments de provenance aristotélicienne aussi bien que ceux de provenance néo-platonicienne (arabe) et augustinienne, sans chercher à les solidariser. Puis, au lieu de recourir à la méthode d'observation, comme on serait en droit de s'y attendre de la part d'un homme qui a pratiqué la méthode expérimentale dans les sciences naturelles, Albert le Grand fait de la psychologie en « déductif », se préoccupant avant tout de la nature de l'âme et de la division de ses facultés. Nous souscrivons volontiers à ce jugement général que porte M. Baeumker sur Albert le Grand, à propos de l'analyse qu'il consacre à Schneider dans la Zeitschrift für Psychologie de Ebbinghaus (1908, p. 440) — nous traduisons : « La méthode de travail suivie par Albert présente pour l'historien une grande importance. Elle permet de pénétrer le devenir de la scolastique du haut moyen âge, car elle montre en marche parallèle et en conflit des forces qui devaient progressivement se fusionner dans un processus transactionnel. L'aristotélisme, le néo-platonisme, l'augustinisme, une philosophie de développement autonome et la théologie dominante peuvent encore se reconnaître chez Albert dans leur forme originelle, même à un moment où un processus de transaction est déjà institué ».

M. Heitz, dans la Revue des sciences philosophiques et théologiques (octobre 1908) clôt une série d'études [1]) sur les rapports de la philosophie et de la théologie dans la première période du moyen âge, en établissant le système d'idées auquel se rallie Albert le Grand (*La Philosophie et la Foi chez Albert le Grand*, pp. 661-673). Voici la conclusion, très juste, de l'auteur, appuyée sur des textes précis et abondants : « En somme, l'illustre docteur dominicain s'est montré digne de sa réputation. Il a non seulement réussi à introduire complètement l'œuvre d'Aristote en philosophie, mais par ses travaux théologiques, où l'augustinisme prédominant est maintes fois débordé par des doctrines aris-

1) V. Revue Néo-Scolastique, 1907, p. 588. Depuis lors, M. Heitz a publié dans la Revue des sc. philos. et théol. des notes sur *La philosophie et la foi chez les disciples d'Abélard* (1908, pp. 33-50 ; Thierry de Chartres, Gilbert de la Porrée, Guillaume de Conches, Pierre Lombard) et *La philosophie et la foi chez les mystiques du XIe siècle* (1908, pp. 522-535 ; Pierre Damien et saint Anselme).

totéliciennes, il a préparé les esprits à la synthèse définitivement aristotélicienne de son grand disciple, Thomas d'Aquin. Celui-ci reprendra notamment les idées de son maître sur les rapports entre la science et la foi : leur distinction formelle, l'impossibilité de croire et de savoir en même temps une même vérité, considérée au même point de vue, le rôle préparatoire et persuasif de la science vis-à-vis de la foi et l'inaptitude foncière de la raison à démontrer les mystères. A ces éléments de solution proposés par Albert, le Docteur angélique n'ajoutera rien d'entièrement nouveau. Mais, par une précision de langage plus grande, une argumentation plus rigoureuse, et logique jusqu'aux moindres détails, saint Thomas mettra au point la doctrine de son maître : la théologie, d'augustinienne et pratique qu'elle était chez Albert, deviendra aristotélicienne et spéculative chez son génial disciple » (p. 673).

Thomas d'Aquin. — Il n'existait pas avant le livre du P. de Groot une étude sur la vie de saint Thomas qui fût digne du grand Docteur et qui mît en œuvre, outre les sources anciennes, les nombreux résultats acquis à la critique historique du XIIIe siècle. L'œuvre du savant professeur d'Amsterdam a comblé une grande lacune et elle est digne du renom de son auteur : *Het leven van den H. Thomas van Aquino*, door P. Mag. J. V. DE GROOT, O. P., hoogleeraar bij de gemeentelijke Universiteit te Amsterdam. 2de geheel herziene druk. Utrecht, 1907, XX-396 pages. — Ce que le P. de Groot présente au lecteur n'est pas une froide nomenclature de dates et de faits, mais une histoire vécue, et comme son héros est « dans le meilleur sens un homme de son siècle » (p. VII), on trouve dans ce livre les reflets de l'extraordinaire milieu social, politique, scientifique, artistique et religieux que Thomas d'Aquin a subi et qu'il a aussi contribué à former. « Ce que lui léguèrent les générations précédentes et son propre temps ; ce qu'il fut lui-même pour ses contemporains ; sa vie intérieure et sa vie d'action, ses vertus et ses actes, voilà ce que nous avons voulu décrire en puisant aux sources les plus autorisées » (p. XIII). Le P. de Groot établit avec précision les faits qui dominent la vie du maître et fixe leur chronologie [1]). Son premier professorat en Italie, son second

1) Roccasecca (Caserta) et Belcastro (Catanzaro) se disputent encore l'honneur d'avoir donné le jour à saint Thomas d'Aquin. Deux brochures de Pellegrini et Scandone, *Pro Roccasecca patria di S. Tommaso d'Aquino*, Napoli, 1903, plaident en faveur de Roccasecca, publient des données nouvelles et croient pouvoir conclure à la fausseté des documents sur lesquels reposent les titres de Belcastro (pp. 29 et ss.). Une table généalogique des comtes d'Aquin de 860 et 1367 forme une

professorat à Paris, son second séjour en Italie jusqu'à sa mort sont des faits marquants qui servent à partager en trois livres les vingt-cinq chapitres de cet ouvrage, sans que toutefois l'auteur indique la raison de cette division tripartite. Un des plus grands mérites du P. de Groot est d'avoir fixé, chemin faisant, la chronologie et aussi l'authenticité des nombreux ouvrages de saint Thomas. Et chacun de ces ouvrages devient le centre d'un tableau, avec pour fond les circonstances qui l'ont fait naître, et tout ce qui en explique les particularités. Les premières études supérieures à Cologne et à Paris nous initient à l'organisation de l'enseignement théologique et philosophique dans les *studia solemnia* et *generalia* des Dominicains et à l'Université de Paris (chap. VII, VIII) ; les prémices de Thomas d'Aquin (*de ente et essentia*) montrent que ce jeune moine de vingt-sept ans suivait à fond le mouvement philosophique contemporain et le développement de l'arabisme ; la publication de l'opuscule *contra impugnantes Dei cultum* en 1257 permet au P. de Groot de faire un récit clair et dramatisé des épisodes violents provoqués à l'Université de Paris par les adversaires des nouveaux ordres religieux (ce chapitre IX est des plus intéressants). Ce fut un succès pour Thomas d'Aquin. Et à partir de 1257 son enseignement devient un triomphe. A propos des commentaires sur les *Sentences*, nous apprenons à connaître les étapes de la formation théologique à Paris. Le *de veritate*, qui date du même temps (vers 1258) est justement comparé à un « diamant taillé dont les facettes réfléchissent les lumières de la belle intelligence de Thomas d'Aquin ». (Puisque le *de veritate*, ou la première *quaestio disputata* date de 1258, pourquoi le P. de Groot écrit-il quelques lignes plus bas, p. 129 : « des sept [quaestiones disputatae] deux virent le jour en Italie 1261-1268, deux à Paris 1269-1272 » ?) Puis, des œuvres comme l'office du Saint-Sacrement (1264), écrites en Italie, où à partir de 1260 Thomas enseignait à la Cour papale, révèlent un autre aspect de sa personnalité : le poète mystique, et le chrétien ardent. « Lorsque le saint, en 1264, chanta ses hymnes, la poésie italienne put les ranger entre l'*Hymne au soleil* du séraphique François et la *Divine Comédie* de Dante » (p. 147). La *Summa contra Gentiles* est terminée en Italie et dirigée surtout contre les Sarrazins d'Espagne (chap. XIII).

Le séjour en Italie est l'époque d'une inlassable activité. A propos

des plus intéressantes parties de l'opuscule de M. Scandone. Le même auteur avait publié quelques résultats de ses recherches généalogiques dans une autre brochure : *Documenti e congetture sulla famiglia e sulla patria di S. Tommaso d'Aquino*, Napoli, 1901.

des commentaires sur les trois grands traités d'Aristote, le P. de Groot parle des rapports de Thomas et de Guillaume de Moerbeke (chap. XIV). Vers 1265 il commença la *Summa theologica* à laquelle il devait travailler toute sa vie, sans même pouvoir l'achever (p. 197). Tout un chapitre est consacré à l'analyse de ce « livre de réconciliation et de paix » (p. 209). A propos des petits opuscules de Thomas — au nombre de quarante environ — et presque tous rédigés à la demande des admirateurs du Maître « secundum consultationes sibi factas a diversis Principibus et personis » (Ptolémée de Lucques) — le P. de Groot nous introduit dans la vie intime de son héros. Pour apprécier son caractère « il rassemble les épis épars » (p. XIV), fixe la psychologie qui se démêle des préfaces et des lettres, scrute les consultations que Thomas d'Aquin donne aux grands de la terre, mais le montre non moins attentif et non moins bienveillant pour les humbles, — pour un jeune étudiant en philosophie de Louvain (*dilecto sibi praeposito Lovaniensi*), pour un correspondant de Bourg, pour un militaire etc. (pp. 217 et suiv.) Et tout le chapitre XVIII est consacré aux vertus de Thomas d'Aquin, à son humilité, à son amour de l'étude, et même... à ses distractions de grand homme.

Une seconde fois, en 1268-69, Thomas fut appelé à occuper une chaire de théologie à Paris, peut-être à raison de la situation troublée de l'Université. Il tint tête à de nouveaux assauts dirigés contre les mendiants par Gérard d'Abbeville et Nicolas de Lisieux et se mesura avec l'averroïste Siger de Brabant. Les *Quodlibet* datent de cette époque. Quand en 1272 Thomas retourna pour la seconde fois en Italie, il laissa d'unanimes regrets et la Faculté des arts se fit l'interprète de ces sentiments dans un document qui nous est conservé ; — preuve, dit le P. De Groot, que la majorité des « artistes » n'était pas acquise à l'averroïsme (p. 298). En Italie, le Maître acheva de nombreux travaux, principalement des commentaires sur l'Ecriture Sainte, sur Boèce, Aristote et le Pseudo-Denys. Il mourut en 1274, sur le chemin de Lyon où il était appelé par Grégoire X. — Le livre du P. de Groot est rempli de menus renseignements sur la personnalité de Thomas d'Aquin qu'il est impossible de relater ici : ses amitiés, sa connaissance du grec, les éloges de ses contemporains, les œuvres d'art qui ont chanté son triomphe. De la doctrine philosophique, le P. de Groot ne traite que lorsqu'il résume les principaux ouvrages, comme les deux Sommes et quelques opuscules importants. La *Summa contra Gentiles* est rapprochée du *de civitate Dei* de saint Augustin (p. 169). A signaler aussi le chapitre XXI, consacré à l'augustinisme et où l'auteur se

rallie à des idées qui nous sont chères. L'ouvrage se termine par une liste des sources anciennes et modernes relatives à la vie de Thomas d'Aquin et par une table analytique. Nous n'étonnerons personne, à la fin de cette brève analyse, en rendant hommage au talent bien connu de l'écrivain, qui a su plier sa belle langue néerlandaise, avec un bonheur remarquable, aux moindres nuances de la terminologie scolastique.

Signalons, à propos des œuvres de saint Thomas d'Aquin, l'ouvrage du P. Pègues : *Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas*, dont deux parties ont paru. (I. *Traité de Dieu,* 2 vol. Toulouse, 1907 ; II. *Traité de la Trinité*, 1908) et dont il est rendu compte ailleurs [1]) ; ainsi que la traduction en anglais de la *Summa contra Gentiles*, par J. Rickaby, S. J., sous le titre : *Of God and his creatures* (London, 1905).

A propos d'une application spécialement chère aux docteurs du moyen âge : l'amour pur d'autrui ou de Dieu (amour d'amitié) est-il compatible avec l'amour égoïste ou de soi-même (amour de convoitise) ? M. P. Rousselot aborde cette importante question : Quelle est, chez les scolastiques, la genèse et la nature de l'appétit rationnel et de l'amour par lequel celui-ci se manifeste ? Son ouvrage est intitulé : *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, de Baeumker, Bd. VI, h. 6, Munster 1908) et contient notamment une excellente étude sur un point spécial de psychologie thomiste. Deux conceptions, dit l'auteur, se partagent les esprits au moyen âge ; on peut les appeler la conception physique et la conception extatique (p. 3). La solution *physique* ou *naturelle*, ébauchée par Hugues de Saint-Victor, et saint Bernard, appuyée sur les textes néo-platoniciens du Pseudo-Denys, est précisée et systématisée par Thomas d'Aquin. Et c'est à l'exposé (chap. I) et à la critique (chap. II) de cette conception que l'auteur consacre la première partie de sa monographie, la plus intéressante à notre sens. Tout être aime son bien, et ainsi s'aime lui-même (*bonum est quod omnia appetunt*). Mais comme il est partie d'une totalité — l'univers — qu'il n'*est* pas son existence (*esse*), mais *a reçu* l'*esse*, de Dieu dont il est une imitation, c'est Dieu que toute substance désire en se désirant. L'être particulier aime l'être infini plus que soi-même et ne s'aime que parce qu'il aime l'être infini. — Cet amour est incon-

1) V. Rev. Néo-Scolast., 1908, p. 567, et plus loin dans la livraison actuelle.

scient chez les êtres de nature inorganique, chez les plantes et les animaux (« diligere Deum supra omnia est quiddam connaturale homini et etiam cuilibet creaturae non solum rationali, sed irrationali, et etiam inanimatae secundum modum amoris qui unicuique creaturae competere potest... manifestum est... quod bonum partis est propter bonum totius ; unde naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum propter bonum commune totius universi quod est Deus » (1ª 2ªᵉ, qu. 109, a. 3) ; il est conscient chez l'être rationnel. Pour les esprits purs que sont les anges, la coïncidence du bien en soi ou de Dieu, et du bien propre est pleine et parfaite. Si chez l'homme le conflit est possible, c'est à cause de sa composition matérielle et de la tare originelle (p. 21). — « Quand on a pénétré ses formules (de saint Thomas) : Socrates non est sua natura, angelus non est suum esse, on comprend facilement aussi quelle est la naturelle commensuration du vouloir à l'être et au connaître, et que d'aimer l'humanité, l'univers et Dieu plus que soi-même, c'est, pour lui, suivre la nature, tout simplement » (p. 32). — Non seulement l'amour de soi ne peut s'opposer à l'amour de Dieu, puisqu'il ne s'en distingue pas adéquatement, mais encore l'amour de Dieu peut être désintéressé et est fondé sur l'amour de soi.

Dans cette solution que l'auteur appelle gréco-thomiste et qu'il expose excellemment, on rencontre un triple élément légué par l'antiquité : la théorie du tout et de la partie, ou la théorie de la communauté (Aristote) ; la théorie de l'appétit universel de Dieu (Aristote, Plotin, Pseudo-Denys) ; la coïncidence du bien des esprits et du bien en soi (Aristote). Mais M. Rousselot montre combien, dans sa « Métaphysique de l'amour » saint Thomas s'élève au-dessus des anciens et systématise leurs legs d'idées en une philosophie dont Dieu est le centre.

La conception extatique (Deuxième Partie), qui est bien plus une mentalité qu'une théorie (p. 58), repose sur cette idée : l'amour est d'autant plus parfait qu'il met plus complètement le sujet *hors de lui-même*. L'amour véritable 1° requiert non plus l'unité, mais la dualité de l'aimant et de l'aimé. L'amour est un *lien*, un *don*, une *libéralité* de soi pour l'aimé (p. 61). 2° L'amour, tirant le sujet hors de soi, est représenté comme un pouvoir destructeur. Il est *langueur*, *blessure*, *mort* de l'aimant. 3° L'amour brise tout, il doit donc triompher de ce qu'il y a de meilleur dans notre âme, l'intelligence; il est *irrationnel*, *aveugle*. 4° L'amour est notre fin dernière. Il porte avec soi sa justification.

A ces caractères étudiés en détail, on a reconnu l'*amour* des écoles mystiques. « La conception extatique de l'amour a été exposée avec infiniment d'art, de ferveur et de subtilité par quelques-uns de ces mystiques éperdument dialecticiens qui sont les figures les plus originales du XIIe siècle ; on la rencontre à Saint-Victor, dans l'ordre de Citeaux, dans l'école d'Abélard, et les traces en sont reconnaissables dans la scolastique des Franciscains » (p. 4).

M. Rousselot nous avertit que la division en deux groupes des solutions apportées au problème de l'amour ne doit pas être considérée comme correspondant à une division absolue (p. 4). De fait, on est surpris de voir Hugues de Saint-Victor et saint Bernard classés à la fois comme précurseurs de la solution thomiste et comme représentants de la solution extatique. M. Rousselot cherche les raisons de ce défaut d'équilibre (pp. 45 et suiv.), mais nous avons de la peine à le suivre dans la logique de son raisonnement. — La solution extatique n'est-elle pas plutôt la solution mystique ? Or la mystique étant un chapitre de la *théologie* des scolastiques et non de leur *philosophie*, n'est-ce point une raison suffisante pour rencontrer, à des titres divers, chez le même écrivain la double solution physique et extatique ? N'est-il pas excessif, d'autre part, de ranger parmi les *extatiques* tous ceux qui ont vu dans l'action possédante d'aimer la fin dernière de l'homme — Duns Scot, par exemple (p. 82) ? Ce sont des questions que nous posons sans prétendre les résoudre. — Nous sommes heureux de féliciter M. Rousselot de cette excellente monographie, qui aborde des champs nouveaux, témoigne d'une parfaite connaissance de la philosophie scolastique et que l'auteur a écrite dans une langue pure et précise, émaillée d'expressions neuves et frappantes.

Le livre que M. Rousselot a publié, en même temps, sur l'*Intellectualisme de saint Thomas* (Paris, 1908) aborde un ensemble de questions connexes à celles qui sont traitées dans ce premier ouvrage, mais dépasse celui-ci par l'ampleur et l'envergure des cadres. Par quelle puissance l'être créé possède-t-il l'Infini, par la volonté ou par l'intelligence et quelle est, dès lors, la plus noble des facultés ? Ainsi posé, le problème nous plante au cœur des controverses du XIIIe siècle. Ce que M. Rousselot expose est une noétique générale, divine, angélique et humaine : l'intellection, prise de possession intuitive du réel, est l'opération la plus parfaite de l'esprit. Mais l'homme, placé au dernier rang des êtres spirituels, et dont l'intelligence est incapable de plonger un regard intuitif dans la réalité, doit se contenter de connaître par *abstractions*,

c'est-à-dire par *approximations*. Son savoir est un savoir par à peu près [1]).

Que vaut-il ? L'exposé de M. Rousselot est fidèle et saisissant, mais la critique qu'il entreprend — critique interne, « en partant des propres principes du thomisme » (p. XXIII) nous paraît trop sévère. On en jugera. Condamnée à *abstraire*, et à quémander le secours des impressions sensibles, l'intelligence de l'homme arrive « à suppléer ou du moins à mimer l'intellection preneuse d'être » par un triple simulacre ou succédané de l'idée pleine : le concept ; la science ; le système et le symbole.

Le *concept* d'abord. Suivant le principe bien connu de la noétique thomiste, l'intelligence humaine a pour objet propre et proportionné les essences des réalités sensibles (*quidditas rei materialis*). Le suprasensible — la nature de l'âme, l'ange, Dieu — n'est connaissable pour nous que par des procédés indirects, négatifs et correctifs, reportant sur le suprasensible des notes saisies dans le sensible, si bien que « le concept qui fonde la connaissance analogique est, pris dans sa totalité, *hétérogène* à l'objet qu'on s'efforce de saisir » (p. 84). Or, continue M. Rousselot (pp. 100-112), ces principes de saint Thomas eussent dû logiquement l'entraîner à déclarer impropre, et analogique même, la connaissance des substances matérielles. « *Toute idée générale* des substances *est nécessairement une idée analogique* » (p. 109). La preuve : la définition scientifique saisit la réalité à définir par une *double* abstraction, celle de genre et de différence spécifique. Elle comporte dualité de termes et d'idées. « Mais tant qu'il y a dualité d'idées, l'essence n'est pas comprise comme elle est » (p. 107), car dans la nature *elle est une et indivisible*. Et la connaissance *propre*, étant par définition « *entièrement symétrique à l'être* » (p. 108), il n'est point de définition scientifique qui ne soit impropre, disproportionnée à la réalité saisie, analogique.

L'objection est grave à raison du motif qui l'inspire. Ce motif, à notre avis prouve trop. S'il est fondé, il n'atteint pas seulement la définition des substances matérielles, mais *toutes* nos connaissances abstraites : car il n'est aucun élément de réalité, abstractivement connu, qui ne doive être déterminé par un ou plusieurs autres concepts abstraits. La notion de *bouleau*, par exemple, comprend les notes *abstraites* de corps, de blanc, de dur, de station verticale, de cylindrique, de haut, etc. ; et comme

1) L'enchaînement des idées de ce livre est exposé plus haut, *La Revanche de l'Intellectualisme*, p. 113.

dans la nature tous ces éléments de réalité sont enserrés dans l'infrangible unité de chaque bouleau, il s'ensuivrait que notre *concept* de bouleau, *comprenant* (comprehendit) cet ensemble de notes et bien d'autres, ne s'appliquerait *proprement* à aucun bouleau, faute de « symétrie entière ». — Est-ce bien la pensée thomiste? — Si l'interprétation de M. Rousselot est exacte, l'abstraction et l'affirmation cessent d'être justifiées, et le jugement de l'auteur ne me paraît plus conciliable avec cette thèse initiale : « l'intellectualisme métaphysique garantit donc la valeur de ces abstractions et de ces assertions, idoles de l'intellectualisme ordinaire » (p. XIX). — Autre difficulté : si toute connaissance abstraite est *impropre*, la formation du concept *analogique* est inexplicable, car celui-ci *suppose* celui-là. — En définissant le concept propre : *celui qui est entièrement symétrique à l'être*, M. Rousselot nous paraît confondre la connaissance *parfaite* ou *adéquate* avec la connaissance *fidèle*. Une représentation *abstraite* peut s'appliquer *fidèlement* à l'être *individuel et concret*, sans le pénétrer adéquatement ou dans la plénitude de ses éléments ontologiques. Tel est, selon nous, le sens des textes thomistes; et les successeurs de Thomas d'Aquin ont légitimé sa pensée par cette formule : « abstrahentium non est mendacium ». — Enfin, lorsque nous saisissons les essences à définir par le *double* concept de genre et d'espèce, il est bien certain que nous n'atteignons pas des *parties réellement* distinctes du même être, mais la *totalité* de son indivisible unité par deux représentations *dont l'une détermine le contenu de l'autre.*

La logique du thomisme conduit son auteur à refuser à l'intelligence humaine la connaissance *intellectuelle* du singulier, de l'art et de l'histoire, et M. Rousselot écrit de jolies pages sur la façon dont l'esprit humain s'aide des revêtements sensibles « pour discerner les singuliers dans la pratique », pour « les loger dans les raisonnements » (Deuxième Partie. Chap. III). Mais saint Thomas, suivant M. Rousselot, eût dû aller plus loin et montrer que l'intelligence, mimant le plus possible l'idée, s'efforce de saisir « dans l'art, dans l'histoire, dans la vie, l'intime harmonie des composés individuels le moins imparfaitement qu'elle pouvait » (p. 122). Il n'aurait pas pu écrire que « de connaître des êtres singuliers, leurs pensées, leurs actes, cela n'est point de la perfection de l'intelligence » (p. 122. Cfr. *Summa Theol.* I, q. 12, a. 8, ad 4). Nous avouons ne pas voir l'illogisme. La connaissance de l'individuel est plus parfaite en soi (*absolute*) : je l'accorde ; étant données la structure intellectuelle de l'homme et les impuissances de ses facultés (*relative*) : je le nie. Que reprocher à ce raisonnement thomiste?

Le deuxième succédané de l'idée est la *science ;* et très heureusement M. Rousselot nous parle de ses tares. Saint Thomas n'est-il pas un de ceux qui aient le mieux fixé les limites du savoir humain?

Reste le troisième succédané : le *système* [1]) et le *symbole.* Chapitre du plus haut intérêt, où l'auteur met en relief, avec une parfaite originalité de vues, un caractère propre de la mentalité du grand siècle médiéval : le désir extrême d'ordonner le monde introduit à un moment donné la poésie dans la déduction. « C'est parce qu'il est intimement convaincu de l'intelligibilité du monde total, et de la nécessité d'unifier l'idée pour l'approfondir, que le scolastique, pour embellir et compléter sa vision du monde, ajoute au certain du très probable, du moins probable, du supposable, du possible, et continuerait, s'il pouvait, à l'infini » (p. 158). Le symbole est, pour le penseur du XIIIe siècle, le prolongement de la science. Combien cette thèse est vraie ! Elle jette un jour nouveau sur le mode de penser de ce temps et montre que, pour apprécier ces artifices logiques, il faut se placer non pas à notre point de vue moderne, et y voir des travers, mais eu égard à la civilisation du moyen âge et y voir des perles exquises.

Nous tenons en haute estime le livre de M. Rousselot et lui souhaitons de nombreux lecteurs.

Raymond Lullus. — On a commencé en Espagne la publication des textes catalans de R. Lullus ; une revue a été fondée, la Rivista Lulliana pour servir la diffusion de ses doctrines. M. Salvador Bové vient de publier un volume considérable : *El sistema cientifico Lulliano. Ars Magna. Exposicion y critica* (Barcelona, 1908, pp. LXVIII-596) qu'on peut appeler une Introduction à l'étude du Lullisme. L'auteur promet une édition en vingt volumes des œuvres latines du philosophe de Majorque, et nous le félicitons vivement de cette initiative. Il ne saurait mieux s'employer à faire connaître le Lullisme, qu'en publiant les textes où Lullus lui-même a consigné ses vues originales. Et ce sera aussi le meilleur moyen de couper court à tous les préjugés, dont Lullus aurait été victime au cours de l'histoire. M. Bové a reçu les félicitations et les encouragements de M. Menendez y Pelayo, et il publie en tête du livre la lettre que celui-ci lui a adressée : il ne pouvait présenter

1) Nous n'aimons pas le mot *système* au sens où l'auteur l'emploie ici, c'est-à-dire comme une conception de l'esprit manquant de rigueur et de certitude. La science est aussi et avant tout un *système* (συν-ἵσθημι). L'expression : conception ordonnatrice, ou toute autre visant le travail purement subjectif de l'esprit, eût mieux rendu la pensée de l'auteur.

son ouvrage sous un meilleur patronage que celui du savant médiéviste de Madrid.

L'exposé que fait M. Bové de la doctrine de Lullus eût gagné en force, si l'auteur l'avait isolée des nombreuses digressions qui se rapportent à l'*apologie* de Lullus et du Lullisme. L'auteur résume comme suit la thèse capitale de son livre : Aristote et Thomas d'Aquin se sont bornés, pour édifier la science, au processus analytique (l'*ascensus* de l'entendement) qui part de l'observation sensible et s'élève à la connaissance des réalités suprasensibles. Ce processus appelle comme complément la voie synthétique, le *descensus* de l'entendement, qui constitue l'originalité de la philosophie lulliste : « descendemos contrayendo y specificando á las particulares cuestiones cientificas que se inquieren los atributos de la Divinidad (bondad, grandeza, poder, eternidad etc.) habidos en el Ascenso, y en los cuales se hallan, implicitos ó explicitos, los terminos todos, las palabras ó dicciones que integran el discurso oral del hombre ». Ainsi le Lullisme serait une alliance de l'aristotélisme et du platonisme, et, loin d'être « anti-tomista », serait une intégration du thomisme. — Reste à savoir si le *descensus* ou la connaissance synthétique du monde ramassée dans l'étude des attributs, telle que l'admet l'exemplarisme thomiste, est identifiable au *descensus* qui fonde la science universelle de Lullus ? M. Bové l'affirme dans le chapitre XXVIII (p. 103) : « Santo Tomás de Aquino aprueda implicitamente el descenso intellectual enseñado por San Agustin, que es le mismo del Beato Raimundo Lulio ». Les textes lullistes trancheront définitivement cette capitale question.

Les définitions du Concile de Vienne. — Sans contenir de recherches nouvelles, l'article de B. Jansen, *Die Definition des Koncils von Vienne über die Seele* (Zeitschrift für Katholische Theologie, 1908, Bd. 32, h. 2 et 3), est un résumé de la question et contient des indications succinctes et justes sur la célèbre définition du Concile de Vienne. Après un exposé des principales solutions dites augustiniennes qui recueillaient encore de nombreux suffrages, au moment où Olivi parut (l'auteur s'en réfère aux travaux de Ehrle, Mandonnet, De Wulf), vient un tableau des faits qui ont occasionné la condamnation et que Ehrle a mis en pleine lumière. Quand le pape Clément IV traça au Concile son programme (12 août 1308), il était question des Templiers, de défense de la Terre Sainte, de réforme des mœurs, mais pas du problème de l'union de l'âme et du corps. La communauté des Franciscains ne porta plainte d'hérésie contre les spirituels — le parti d'Olivi — que pour éviter la réforme disci-

plinaire que ceux-ci réclamaient du Pape. La doctrine d'Olivi est bien connue aujourd'hui et nous sommes loin des interprétations de Palmieri et de ses discussions avec Zigliara. Les *Quodlibet* d'Olivi, trouvés dans la Bibliothèque Borghèse par le P. Fidelis a Fanna (en 1878) exposent nettement la pensée du célèbre Franciscain, et ces déclarations sont confirmées par Hugo de Casale, le « leader » des spirituels après la mort d'Olivi, par la plainte même de la Communauté et par les textes de Duns Scot : l'âme humaine, *anima rationalis* est *una*, mais pas *simplex*. Elle comprend, outre une matière spirituelle, une *pars sensitiva* et une *pars intellectiva*. Or la *pars intellectiva*, bien qu'unie au corps *unione intima*, à raison de ses relations avec la *pars sensitiva*, n'est cependant pas unie au corps *unione immediata et formali*. Car si la *pars intellectiva* de l'*anima rationalis* informait le corps — c'est un des arguments d'Olivi — elle lui communiquerait son être (puisque telle est la fonction de la forme), donc un être spirituel. Il est intéressant de noter que, reprenant les termes mêmes d'Olivi, le Concile établit une synonymie intentionnelle entre *rationalis* et *intellectiva*. Est réprouvé : « Quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter ». Un seul point est défini par le Concile : le principe intellectif est forme substantielle du corps et constitue avec lui *une* substance. — Le point de savoir si, outre le principe intellectif, il y a d'autres principes d'être dans l'homme est hors de la question. M. B. Jansen montre quels sont les inconvénients philosophiques et théologiques de la solution d'Olivi.

Witelo. — Terminons ce bulletin en renseignant la récente publication par M. Baeumker d'un ouvrage de longue haleine sur Witelo, un philosophe de Silésie du milieu du XIIIe siècle : *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts* (Munster, 1908). Witelo a laissé de remarquables travaux sur la perspective, inspirés, comme les écrits similaires de Roger Bacon, de la traduction en latin de la Perspective d'Alhacen. Mais il représente surtout, dans le mouvement scolastique du XIIIe siècle, une direction très peu connue et dans laquelle il se rencontre avec Thierry de Fribourg, dont il a été parlé antérieurement [1] : la direction néo-platonicienne. A raison de l'importance du sujet, nous reviendrons sur ce livre dans une étude spéciale.

M. De Wulf.

1) V. Revue Néo-Scolastique.

Comptes-rendus.

Hugo Münsterberg, *Philosophie der Werte.* Un vol., viii-486 S. — Leipzig, Barth, 1908. 10 Mk.

Hugo Münsterberg, professeur à la Harvard University, systématise dans ce livre une philosophie dont les idées fondamentales ont été déjà exposées par lui dans divers écrits, notamment dans les *Grundzüge der Psychologie,* qui contiennent une pénétrante discussion du point de vue où se place la science psychologique et des conditions de sa possibilité. Etant donnés les résultats de cette analyse critique, le présent volume essaie, en une construction compacte et serrée à l'excès, de les appliquer à tous les domaines de la vie humaine. L'ouvrage *Die Willenshandlung*, publié par Münsterberg en 1888, lorsqu'il était privat-dozent à Fribourg en Bade, avait mis en œuvre avec une telle rigueur les principes méthodiques postulés par la plupart des psycho-psysiologues, qu'il constituait en même temps une critique du psychologisme. Par l'exemple de la volonté, Münsterberg avait prouvé comment la psychologie n'atteignait pas plus directement le réel que les autres sciences. Toutes ses théories subséquentes sont basées sur cette conclusion. Les phénomènes de conscience s'étudient en psychologie expérimentale uniquement au point de vue de l'enchaînement des éléments que l'analyse y découvre, et non pas au point de vue de la relation entre acte et objet, ni au point de vue de la valeur. Or, un élément psychique, n'étant par définition accessible qu'à l'expérience d'un seul individu, ne peut s'exprimer et se définir que par sa relation avec un phénomène de l'expérience sociale. Pour que cette définition soit univoque et puisse trouver place dans une science exacte, elle doit comprendre l'excitant physique et le concomitant physiologique. Tout se réduit donc en sensations. Or, dans l'expérience directe, les choses se présentent autrement. Dans la réalité immédiate et vivante, je vois des objets ; en psychologie, la sensation *est* elle-même un

objet et ne fait rien connaître au delà d'elle-même. Dans la réalité immédiate, je veux véritablement ; en psychologie, la volonté se résout en une foule d'éléments qui n'ont aucune signification au delà de leur existence de fait. « La sensation psychologique ne veut pas plus que la volonté ne veut. » Supposons donc que l'on ait réussi à découvrir l'enchaînement causal de tous les éléments physiques et psychiques qui constituent l'univers scientifique, toute signification, toute intention, toute valeur en sera nécessairement bannie. Chaque élément est ce qu'il est, un fait brutal, et rien ne nous autorise à attribuer plus de valeur à l'un plutôt qu'à l'autre. Pourquoi le passage de l'homogène à l'hétérogène serait-il préférable à l'ordre de succession inverse ? La conscience qui est censée assister aux phénomènes qui constituent le système de la nature, est une conscience artificielle, spectateur inerte, qui s'interdit de prendre intérêt à ce qu'il voit, pour contempler passivement les phénomènes qui passent devant lui. Telle est la condition de possibilité du « fait » des sciences naturelles physiques et psychologiques : il est créé par les postulats méthodiques de ces mêmes sciences.

Faut-il donc, avec les pragmatistes et les empirio-criticistes, renoncer à admettre des valeurs ou des normes inconditionnées, objectives ? Ces philosophes prouvent — et ils ont raison, si l'on accepte un certain point de vue scientifique — que la vérité est un facteur relatif résultant d'une adaptation biologique qui s'est faite au cours de l'évolution. Mais ils le prouvent par des arguments et des conclusions logiques qui n'ont aucun sens si ce qui est vrai pour moi peut être faux pour un autre. Ou bien leur démonstration n'est elle-même que subjective, et alors ils doivent reconnaître la possibilité de valeurs absolues ; ou bien elle est objectivement valable, et alors nous nous trouvons en présence d'une valeur inconditionnée. L'identité est donc la condition de possibilité de n'importe quelle affirmation : elle est une valeur absolue. Ce qui me permet, dans mon expérience, de distinguer le réel de l'apparence trompeuse, c'est qu'il est possible soit à moi soit à d'autres, de « vérifier » c'est-à-dire d'identifier le fait dans une autre expérience. Dire qu'une affirmation est vraie, c'est admettre qu'elle est valable pour toute conscience, c'est-à-dire qu'elle peut être identifiée indéfiniment. De même, toute valeur consiste pour Münsterberg en une identité. C'est ce qu'il s'efforce de montrer en établissant une table des valeurs. Sa déduction est parfois forcée ; elle est résumée dans le schéma suivant :

Valeurs de la vie spontanée :

Valeurs logiques	*esthétiques*	*éthiques*	*métaphysiques*
v. d'existence	v. d'unité	v. de développement	v. religieuses

Valeurs créées par la civilisation :

Valeurs logiques	*esthétiques*	*éthiques*	*métaphysiques*
v. de continuité (science)	v. de beauté	v. de production	v. philosophiques

Chaque groupe se subdivise d'après le schéma : monde extérieur, monde des hommes, monde intérieur. Ainsi les valeurs d'unité sont l'harmonie (dans la nature), l'amour (entre les hommes), le bonheur (personnel).

En principe, les valeurs sont coordonnées. Cependant, Münsterberg n'a pu s'empêcher, malgré ses protestations, de subordonner la religion à la philosophie. Il a beau proclamer Dieu valeur religieuse suprême ; si l'on fait aboutir la pensée systématique au moi absolu de Fichte, ce Dieu de la vie spontanée risque de s'effacer. — La théorie de la *reine Befriedigung*, dont l'auteur a chargé son explication de la valeur absolue, n'est pas de nature à sauvegarder l'autonomie de la philosophie critique vis-à-vis de la psychologie ; c'est un fait psychologique qui porte tout l'édifice.

Ces remarques critiques ne doivent pas amoindrir le mérite de ce remarquable ouvrage qui dans son ensemble constitue une brillante réfutation du naturalisme tant physique que psychologique.

EMMANUEL PRÜM.

KARL JUNGMANN, *René Descartes. Eine Einführung in seine Werke.* Un vol. in-8° de VIII-234 pp. — Leipzig, Eckardt, 1908.

Depuis longtemps on n'avait plus vu paraître un travail d'ensemble sur Descartes. Peut-être n'en a-t-on point fourni d'aussi complet que celui-ci. Les recherches de Natorp, la publication de la correspondance du philosophe français avaient d'ailleurs renouvelé et enrichi le matériel dont disposent les chercheurs et rendu à la fois possible et nécessaire une refonte de ce sujet toujours fondamental.

M. Jungmann a voulu revivre la pensée cartésienne, selon une méthode que nous croyons bien avec lui être la vraie méthode de l'histoire de la philosophie. Elle suppose sans doute la description et l'analyse des sources, mais elle vise à les comprendre, en reconstruisant par la pensée le travail mental qui les a mises au jour. On ne peut faire sans doute, dans ce domaine, que des hypothèses. Elles font cependant le véritable intérêt de l'histoire, elles peuvent

aussi seules mettre sur le chemin d'une critique sérieuse et utile. Le fait d'ailleurs qu'une hypothèse de ce genre donne à toutes les productions d'un auteur leur place dans un enchaînement logique, constitue sans doute la seule vérification dont elle soit susceptible, mais aussi cette vérification est-elle très suffisante.

Pour M. Jungmann, Descartes n'est pas à mettre aux antipodes de Kant. Il est bien plutôt à mettre avec lui sur une même ligne. Comme Kant il est un représentant de la science, de la science exacte, mais qui a senti le besoin de mettre comme préface aux sciences une épistémologie. Il a voulu se rendre compte une fois pour toutes des limites et de la nature de la connaissance, mais afin, ensuite, de pouvoir faire avec sûreté œuvre scientifique. Et comme Kant il n'est ni un idéaliste ni un dogmatiste, il n'est ni un rationaliste ni un empiriste, il est sur la ligne médiane où ces extrêmes se rencontrent. Les successeurs de Descartes ont marché vers le dogmatisme, ceux de Kant vers l'idéalisme. Les fondateurs des deux grandes lignées de la philosophie moderne ne sont pas séparés par la même distance que leurs disciples.

Il nous paraît difficile que la critique admette ce jugement. Kantien de formation, M. Jungmann en essayant de repenser (*nachdenken*) Descartes pourrait avoir mis dans l'objet de son étude un peu trop de sa propre pensée. La confiance de Descartes en la raison est bien lointaine des défiances classiques du philosophe de Kœnigsberg à l'égard de la « colombe qui s'essaye à voler dans le vide ». Mais le travail de M. Jungmann est sérieux et soigné. On ne pourra plus désormais parler de Descartes sans le citer. Nous regrettons que l'auteur n'ait pas davantage insisté sur le milieu intellectuel dans lequel Descartes se mouvait. Une bibliographie de la littérature consacrée à Descartes aurait rendu service et aurait utilement accompagné un ouvrage de cette envergure.

KERSTEN.

Dr PAUL BARTH, *Die Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre.* XI-515 SS. — Leipzig, J. A. Barth, 1906.

Depuis « la grande époque », que se partagent la fin du XVIIIe et le commencement du XIXe siècle, l'époque des Rousseau, des Basedow, des Pestalozzi, des Herbart, etc., la pédagogie n'a plus connu des jours plus importants que les jours actuels. Les trois derniers quarts du siècle précédent ont été consacrés à la vulgarisation, à l'achèvement et surtout à la mise en pratique des principes posés

par les innovateurs classiques. Aussi les mérites réels de cette période sont très considérables, malgré une originalité médiocre.

Incontestablement, nous assistons en ce moment à l'aurore d'une ère nouvelle : l'ère de la pédagogie expérimentale. Quoiqu'elle n'ait pas encore eu ses grands bâtisseurs, qui au moyen de quelques données apparemment brutes créent un système nouveau, la pédagogie expérimentale s'impose déjà par sa fécondité à tous les éducateurs clairvoyants. Sa vitalité lui vient de l'assimilation rapide des méthodes et des idées élaborées par la psychologie expérimentale, et le nombre et la patience des collaborateurs réaliseront peut-être ce qui est dû, dans d'autres circonstances, à l'énergie créatrice de quelque génie.

Pourtant il ne faut pas représenter cette pédagogie nouvelle comme le renversement de l'œuvre des maîtres classiques. Non seulement ceux-ci ont senti vaguement le besoin de baser les règles pédagogiques sur des inductions psychologiques, mais Pestalozzi, Herbart, Froebel et d'autres en ont fait nettement un principe et se sont adonnés avec zèle et perspicacité à l'observation des enfants, même dès le berceau. Les moyens techniques leur ont manqué, mais en réalité ils furent les précurseurs du mouvement actuel.

Malheureusement les périodes de transition se caractérisent, au point de vue systématique, par l'abondance des travaux de conciliation. L'ancien et le nouveau s'y entremêlent, sans cette unité organique qui fait la force d'une œuvre intellectuelle. Surtout les manuels sont atteints par cette faiblesse.

A mon avis, le présent traité de M. Barth, professeur à l'Université de Leipzig, accuse de façon prononcée ce manque de cohésion interne, parce que de façon délibérée, je crois, il a voulu être éclectique et médiateur. M. Barth est avant tout historien de la philosophie et sociologue, et il a, à ce titre, de sérieux mérites. Si néanmoins il a su apprécier pleinement la valeur du jeune mouvement psychologique en pédagogie et s'il a compulsé avec zèle les résultats des principales recherches faites à cette heure, c'est un mérite nouveau. Mais il évite souvent de prendre une position nette, et cela nuit à son œuvre. Je le prouverai par ses idées sur l'enseignement religieux.

Mais je me permettrai de noter d'abord les lignes générales de l'ouvrage. Celui-ci se subdivise en deux parties : une étude *générale* et une étude *spéciale* de l'enseignement et de l'éducation. Je m'occuperai surtout de la première. Elle comprend — l'introduction générale incluse — 323 pages. Il y a énormément de choses dans cette partie ; nous y trouvons des aperçus historiques, des discussions

psychologiques et des exposés didactiques empruntés à l'ancienne école. Mais c'est trop pour la nature de l'ouvrage. Surtout les aperçus historiques sont excessifs. Ensuite il n'y a pas de proportion suffisante entre les différents chapitres. La « mémoire » occupe 63 pages, tandis que 8 pages seulement sont attribuées à la formation « du jugement, de l'idée, du raisonnement et de la synthèse générale », et encore ces pages sont-elles réservées à une discussion idéologique. L'imagination, cette fonction créatrice si importante, n'est même pas mentionnée. Enfin nous pourrions critiquer l'ordre des matières. Par exemple, je ne trouve aucune raison didactique qui engage sérieusement à commencer par l'étude de la volonté pour finir par celle des puissances cognitives. Et pourquoi la question de la fatigue est-elle englobée dans celle de l'attention ? Associée au contraire à l'étude générale de l'exercice et de l'habitude, cette question aurait pu donner lieu à un chapitre intéressant sur les conditions du travail intellectuel ou sur l'hygiène de l'esprit.

Par ses tendances psychologiques, M. Barth incline le plus souvent vers l'école de W. Wundt, notamment dans la théorie du sentiment, de la volonté et de l'attention. Au point de vue de la volonté, il distingue une éducation immédiate et médiate de la volonté. « L'éducation immédiate a pour but le succès de l'habitude » (p. 39). Elle s'acquiert par la discipline réglementaire, qui s'impose à l'élève par les punitions, les récompenses et l'entraînement de l'exemple. Elle exige une surveillance constante. L'éducation médiate agit sur l'esprit par les idées morales et religieuses. Le but de la formation de la volonté étant la perfection personnelle et le bonheur de nos semblables, les vertus fondamentales sont la force et la bonté. Dans ces quelques principes, il y aurait déjà matière à plusieurs observations ; mais le but d'un compte-rendu n'est pas de marquer tous les points de divergence. D'une façon générale, l'auteur s'exagère l'influence moralisatrice des moyens purement disciplinaires. En particulier, je ne comprends pas comment il puisse trouver l'avantage fondamental de l'éducation en commun dans la puissance suggestive de l'exemple, et donner pour cette même raison la préférence aux internats. L'exemple est une arme à deux tranchants et la moralité de la foule est toujours inférieure à celle de l'individu. Le pédagogue anglais Arnold n'a-t-il pas dit ces paroles significatives : « J'en suis effrayé, mais le fait est indiscutable. Les écoles publiques sont de vraies pépinières du vice » ? La valeur éducative d'une école dépend en premier lieu de l'atmosphère morale que les maîtres ont su y faire régner.

L'auteur classe les sentiments (chap. II) en sentiments sensibles

et représentatifs (*sinnliche Gefühle und Vorstellungsgefühle*), et chaque catégorie est subdivisée, d'après H. Ebbinghaus, en sentiments formels et matériels.

Le chapitre III, consacré aux phénomènes cognitifs, est très instructif, malgré les remarques faites plus haut. Mais les qualités principales de l'ouvrage se trouvent dans la seconde partie, la *didactique spéciale*, qu'il ne m'est pas possible d'analyser ici en détail.

Nous avons tenu en réserve jusqu'ici la question de l'enseignement religieux. Les idées de l'auteur se rattachent à cette étrange conception, si répandue de nos jours chez des esprits sérieux et bienveillants, qu'il faut commencer par nier à l'école le caractère surnaturel du christianisme, pour le rendre inattaquable et pour donner une base commune à l'enseignement particulier des différentes confessions. En somme, c'est prétendre qu'il faut détruire pour protéger et nier pour faire croire à une affirmation. Et nous voyons dans les mêmes pages surgir cette antinomie que les maîtres doivent posséder une conception déterminée de la vie et du monde pour en pénétrer leur enseignement, mais que l'école doit être commune pour tous les enfants et respectueuse de toutes les opinions. Car la solution qui consisterait à se mettre d'accord sur un extrait écourté de morale n'est qu'un leurre. Pour ne pas m'exposer au soupçon d'avoir travesti l'opinion de l'auteur, voici quelques citations probantes : « La formation de la volonté est basée sur des idées morales et religieuses » (p. 45). « Encore de nos jours l'enseignement religieux est une des matières importantes, peut-être la plus importante de l'instruction publique » (p. 76). Pour légitimer l'éducation religieuse, il invoque ces trois raisons : « 1° La vie de chaque individu doit traverser les mêmes stades que l'évolution de l'humanité » (p. 79). Or celle-ci fut religieuse dans son enfance [1]). — 2° Les idées religieuses sont étroitement associées aux autres matières d'enseignement et ne s'en laissent pas séparer. — 3° Les divisions confessionnelles sont néfastes pour la paix de l'Allemagne. « Ce danger est écarté, si la religion est enseignée à l'école publique et que l'Etat peut y tenir la main. » Cette défense est superbe ! Mais elle devient compréhensible, après la lecture du chapitre spécial sur l'enseignement religieux (pp. 345-365). Nous savons déjà que l'école doit être com-

1) En somme, les enfants doivent apprendre la religion pour l'abandonner ensuite. C'est la conséquence de cette nouvelle application du parallélisme phylogénétique et ontogénétique, combiné avec la loi des trois états de Comte.

mune aux catholiques, aux protestants orthodoxes et aux chrétiens modernes ; parce que c'est moins coûteux, et parce que cette concentration « prépare l'unification des idées » (*Vereinheitlichung der Weltanschauung*) (p. 348). « Mais l'Etat ne peut pas faire violence aux confessions » (p. 348). « Entre la famille et l'école il ne peut pas exister de contradiction » (p. 349). « Toutes les confessions religieuses sont égales » (p. 350). Néanmoins le seul enseignement religieux encore admissible doit être celui des chrétiens modernes. « La religion n'est de sa nature qu'un sentiment » (p. 350). « Ce qu'elle contient de dogmatique doit être réfuté et expliqué psychologiquement » (p. 351). Les miracles doivent être déclarés ouvertement des mythes » (p. 357). « Il ne reste rien alors qui puisse être exposé aux doutes du radicalisme ; dès que la personne du Christ est conçue comme purement humaine, elle est inattaquable » (p.358). Et la victoire de l'école, si elle doit entrer en conflit avec l'Eglise, est certaine « parce qu'elle peut agir sur l'enfant beaucoup plus longtemps que l'Eglise » (p. 359). Et cette conception est présentée comme la seule formule acceptable d'une école destinée à ramener le peuple allemand au sentiment religieux ! (p. 351).

FRANS VAN CAUWELAERT.

JEAN DELVOLVE, *Religion, Critique et Philosophie positive chez Pierre Bayle*. — Paris, Alcan, 1906.

Le livre de M. Delvolve est une étude copieuse, solide, un peu pesante, des doctrines de l'auteur du *Dictionnaire critique*. M. Delvolve étudie et analyse successivement les nombreux travaux de Bayle, s'efforçant de retracer l'évolution des idées du célèbre penseur, de déterminer, pour chaque écrit, à quel point il en était dans sa critique de la religion et dans l'élaboration de la philosophie personnelle et positive à laquelle il aboutit. Nous voyons ainsi Bayle, d'abord péripatéticien, passer à la philosophie de Descartes, puis appliquer le critère des idées claires et distinctes aux choses religieuses, pour les renverser et les détruire, enfin se servir de la conscience morale pour apprécier le dogme et la morale du christianisme.

Nous ferons à M. Delvolve cette critique d'avoir placé trop tôt le moment où Bayle rompt avec ses convictions calvinistes et de s'être un peu trop hâté de découvrir en lui un rationaliste complet. L'abandon total des croyances religieuses et le rationalisme nous semblent se manifester seulement, avec une suffisante netteté, dans le *Commentaire philosophique* (1686). Dans les *Pensées diverses sur*

la Comète (1re éd. 1682, 2e éd. 1683) et dans la *Critique générale de l'histoire du Calvinisme* (1682), M. Delvolve nous semble poussé à souligner d'une manière excessive ce qui s'y trouve déjà d'incrédulité et de rationalisme. Certes, nous ne nions pas qu'à ce moment déjà l'esprit de Bayle s'orientait vers l'incroyance. Nous disons simplement que cette incroyance n'est pas, à ce moment de l'évolution de sa pensée, aussi accentuée, aussi déclarée que M. Delvolve veut bien le dire. Il nous semble beaucoup plus près de la vérité lorsque, dans un des derniers chapitres de son ouvrage, le chapitre consacré à l'*Evolution des doctrines bayliennes*, il soutient que Bayle, dans ses premiers écrits, n'avait pas encore pleinement débrouillé sa propre pensée et gardait encore des attaches avec la théologie calviniste.

Nous reprocherons aussi à M. Delvolve d'être insuffisamment renseigné sur les doctrines théologiques, dont son sujet l'amène à parler. Il ignore manifestement le dogme *catholique* et le confond, à plusieurs reprises, avec le calvinisme. « Sur la nature des passions, écrit-il, Bayle paraît accepter le point de départ de la doctrine chrétienne, qui les condamne comme la source de tous les péchés, comme la *nature* déchue, opposée à la sagesse rédemptrice. — Les passions, mobile principal des actions humaines, sont en soi mauvaises » (pp. 101-102).

Plus loin : « Il n'y a pas de bon mouvement du cœur, si l'esprit ne possède pas la vérité, et quand la conscience est un mauvais rapporteur, ou un inintelligent interprète de la vérité de Dieu, le cœur ne saurait être absous en suivant ses préceptes.

» Cette doctrine de la conscience choque aujourd'hui nos habitudes d'esprit... Cependant cette doctrine de Jurieu, c'est, exposée avec toute la netteté désirable, la morale théologique du salut » (p. 151). La page tout entière serait à citer : elle défigure, par ignorance, les doctrines du christianisme. Pour M. Delvolve, les théologiens soutiennent des thèses antinomiques et irréductibles : d'une part, la nécessité d'obéir à Dieu, aveuglément, parce qu'il le veut ; d'autre part, l'obligation de respecter le dictamen de la conscience et d'accomplir le bien qu'elle ordonne. Mais en réalité les deux motifs moraux, loin de s'exclure, n'en font qu'un : les théologiens répondront à M. Delvolve que la loi de conscience est la parole même de Dieu : il faut la respecter et parce qu'elle est bonne en soi et parce qu'elle émane d'un Être qui est la Toute-Puissance et le Bien infini. Ils ajouteront que même dans le cas où elle est erronée, il y a obligation d'obéir à sa conscience.

On peut encore mentionner la page 295, où la même confusion

se retrouve entre le calvinisme et l'enseignement authentique de l'Eglise.

Il nous paraît enfin que M. Delvolve, en général, est trop porté à atténuer le pyrrhonisme de Bayle. Ce qui a surtout attiré son attention, c'est la critique que fait Bayle de la théologie chrétienne et le système de philosophie positive qu'il édifia. Certes, le scepticisme de Bayle est loin d'être aussi absolu qu'on l'a voulu dire. Bayle subit cette loi inéluctable de l'esprit humain, qui contraint pour ainsi parler, même les plus flottants et les plus défiants, à des affirmations positives. Néanmoins, M. Delvolve est allé trop loin, nous paraît-il, dans le sens opposé : il a vraiment trop adouci le scepticisme baylien.

L'exposé de la doctrine positive de l'auteur du *Dictionnaire critique*, par laquelle se termine son ouvrage, en est la partie la plus originale et la plus remarquable. Sans doute, on avait aperçu déjà antérieurement cet aspect important de la pensée de Bayle et l'on ne voyait plus en lui un pur sceptique. Mais M. Delvolve a eu le mérite d'en donner, le premier, un exposé systématique et admirablement complet.

E. Janssens.

Jean Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre.* — Paris, Alcan, 1907.

Le livre de M. Baruzi est consacré à l'étude des projets politiques de Leibniz et à l'exposé historique de ses conceptions religieuses. Ces deux objets différents divisent l'ouvrage en deux parties. Dans la première partie, se trouvent retracées les vastes conceptions politiques de Leibniz, pour la réalisation desquelles il s'adressa à Louis XIV, aux Jésuites et à Pierre le Grand. La deuxième partie fait connaître les pensées de Leibniz en matière religieuse, ses efforts en faveur de l'union des Eglises et particulièrement sa correspondance, dans ce but, avec Bossuet.

L'ouvrage dénote un immense labeur; il montre chez M. Baruzi une connaissance approfondie de tout ce qui concerne ce génie si profond, si complexe et si difficilement connaissable à raison de son universalité : Leibniz. L'auteur a utilisé très heureusement de nombreux documents inédits, et il est ainsi parvenu à renouveler son sujet. Nous regretterons, toutefois, qu'il se soit exprimé dans une langue pénible, torturée et parfois sybilline. Est-il donc si difficile de dire simplement sa pensée ?

Jean Neven.

R. P. Berthier, *L'étude de la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin*, 2e édit. — Paris, Lethielleux, 1905.

R. P. Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin*. I. *Traité de Dieu*. 2 vol. — Toulouse, 1907.

Il y a un lien logique entre ces deux ouvrages. Le premier, fruit d'une série de conférences prêchées à un auditoire de prêtres (p. 1) contient un ensemble de considérations préliminaires intéressant tous ceux qui veulent entreprendre l'étude de la Somme théologique : pourquoi cette étude demeure opportune, comment la précision de cet ouvrage, la vitalité des questions abordées, la clarté de la forme et de la pensée, la méthode et le plan en font un manuel typique, dont la valeur n'a pas vieilli avec les siècles.

L'ouvrage du P. Pègues est une étude systématique du contenu doctrinal de la Somme. L'auteur établit son point de vue dans une intéressante introduction. Après quelques notions sur la vie de saint Thomas, et la place centrale de sa Somme théologique dans l'œuvre du maître, le P. Pègues répond à une série d'objections bien connues et qui tendent à infirmer la signification pour notre vingtième siècle, d'un ouvrage écrit au XIIIe (pp. XX et suiv.). Puis il entreprend de commenter pas à pas l'œuvre monumentale du maître et embrasse dans les deux premiers volumes, sous le titre de *Traité de Dieu*, les vingt-six premières questions de la *Pars prima*. Ce commentaire a de grandes qualités qui le rendent hautement recommandable. Les textes latins que vise l'auteur et qu'il a sagement jugé inutile de reproduire, font corps avec l'explication et sont soigneusement et heureusement traduits. Le commentaire, on le sent, est le fruit de l'enseignement. Il ne s'applique pas seulement à fournir une exégèse de détail, mais aussi et surtout « à faire ressortir l'enchaînement admirable des articles dans chaque question, travail d'une importance telle que souvent l'intelligence de l'article dépend tout entière de la place qu'il occupe » (p. XXXIX). L'auteur a voulu entreprendre une œuvre de fidélité et de doctrine (*ibid.*) et il a tenu parole. L'histoire des doctrines n'est pas entièrement exclue, mais elle disparaît à l'arrière-plan, car on a évité également de considérer les théories thomistes comme l'aboutissement des travaux antérieurs ou comme le point de départ de controverses nouvelles. Le *Traité de Dieu* qu'offre le P. Pègues intéresse les philosophes non moins que les théologiens, car on sait que ces premières questions de la *Pars prima* constituent une sobre et féconde métaphysique.

M. De Wulf.

F. Mentré, Professeur à l'École des Roches : *Cournot et la Renaissance du Probabilisme au XIXe siècle.* Un vol. in-8° de la « Bibliothèque de philosophie expérimentale », 657 pages. — Paris, Rivière. Prix : 12 fr.

L'auteur de cette étude a voulu en faire « une réparation de l'injustice des contemporains » à l'égard du maître qu'elle prend pour objet. Il fait souvent parler Cournot lui-même, intercalant dans le texte de nombreuses citations et les commentant.

Dans le chapitre intitulé *Le Savant* (pp. 45-103), M. Mentré jette un coup d'œil sur l'ensemble de l'œuvre de Cournot : il donne la liste de ses ouvrages traitant les questions pédagogiques, économiques, mathématiques, philosophiques, avec une note indicatrice de l'allure générale et de la valeur des trois premiers groupes. Il passe ensuite à l'examen de sa philosophie probabiliste.

Quelles en furent les sources ? (Chap. III, pp. 105-145). Cournot se reconnaît à lui-même une double ligne d'ancêtres : les philosophes de la nouvelle Académie (Carnéade de Cyrène) et les fondateurs de la théorie mathématique des probabilités (Pascal et Fermat) (p. 106). Les premières applications du calcul des probabilités aux problèmes de logique parurent dans la « Logique de Port-Royal » et dans l'*Ars conjectandi* de J. Bernoulli. L'étude des probabilités est reprise par Leibniz, puis par Laplace. Plus tard Cournot reprend cette même question fort étudiée de son temps, dans son *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, ouvrage qui doit servir d'introduction à ses œuvres philosophiques. Il diffère surtout de Laplace par sa notion objective du hasard, qui pour Laplace n'était qu'un vain mot recouvrant notre ignorance.

De la philosophie des mathématiques et spécialement du calcul des probabilités, Cournot a tiré surtout deux idées essentielles complémentaires l'une de l'autre : l'idée de hasard et l'idée d'ordre ; puis une méthode pour la solution des problèmes philosophiques (p. 144). Quant à la méthode, Cournot distingue deux types de probabilités : la probabilité mathématique et la probabilité philosophique. La probabilité mathématique, ou évaluation numérique des chances qu'un événement a de se produire, « est le rapport du nombre des chances favorables à l'événement au nombre total des chances » (p. 149). Dans le domaine philosophique ce qui guide le critique ce n'est pas la probabilité mathématique, ce sont des considérations tirées de l'ordre ou de la raison des choses. Les probabilités qui motivent les jugements par induction, les jugements par analogie, les conclusions de l'historien diffèrent *toto coelo* des

probabilités mathématiques. Elles engendrent une conviction qui ne peut pas être exactement dosée et qui cependant peut, dans certains cas, exclure tout doute sensé (p. 177). Ces probabilités philosophiques reposent, en dernière analyse, sur notre sentiment instinctif que l'ordre doit régir le monde parce qu'il régit notre esprit ; ce sentiment se change en croyance rationnelle par l'effet des progrès scientifiques : chaque découverte nouvelle qu'il inspire lui donne plus de solidité (pp. 180-181).

Le hasard n'est pas relatif à la structure de notre esprit ni à l'étendue de nos connaissances : il est dans les choses (p. 207). Mais il n'exclut pas l'ordre. La raison (subjective), faculté qui distingue l'homme de l'animal, est la faculté de saisir la raison (objective) des choses ou l'ordre suivant lequel les faits, les lois, les rapports, objets de notre connaissance, s'enchaînent et procèdent les uns des autres (p. 214). La raison subjective n'est pleinement satisfaite que quand la raison objective est trouvée. La raison (objective) est, d'ailleurs, distincte de la cause. L'ordre ne se démontre pas. Il se sent d'intuition (p. 235). Il est à lui-même sa justification : il est l'idée suprême de l'intelligence, et par conséquent il n'est pas d'idée plus haute qui le contrôle et le garantisse (p. 244).

Sur ces principes s'édifie la philosophie des sciences.

D'après Cournot, la philosophie surgit à trois moments du processus scientifique : elle s'empare d'abord des notions initiales de chaque science pour les critiquer, puis de ses résultats partiels pour les distribuer et les hiérarchiser suivant un plan rationnel, enfin de ses conclusions ultimes pour les discuter et les prolonger (p. 269). Cournot distribue les sciences en trois séries parallèles : 1° les sciences *théoriques* (mathématiques, physiques, biologiques, zoologiques, politiques) ; — 2° les sciences *historiques* ; — 3° les sciences *pratiques* ou *techniques*. Il ne fait pas une place à part à la philosophie : ce n'est pas qu'elle ne soit « rien du tout » comme pour les positivistes, c'est au contraire parce qu'elle est alliée à toutes les sciences. Mais la psychologie, à ses yeux, n'est pas une science : elle n'offre pas un ensemble de faits dûment contrôlés et reliés par des théories communément admises (p. 330). Elle est « impossible » pour deux raisons principales : 1° la continuité des phénomènes psychiques, qui s'oppose à l'observation, à la mesure, à la nomenclature et à toute organisation méthodique ; 2° la dépendance du physique et du moral : la psychologie est située sur le prolongement de la vie, dans une région obscure des phénomènes (p. 344). Cependant Cournot ne dénie pas à la psychologie la pos-

sibilité de devenir un jour une science, mais, à ses yeux, ce jour n'est pas proche (p. 364).

La philosophie de l'histoire l'a beaucoup préoccupé. L'évolution de l'humanité commence par une phase chaotique où le hasard règne en maître, puis apparaît une phase mixte où la raison se mêle aux accidents, et prépare l'avènement final d'une phase rationnelle qui tend à éliminer le fortuit (p. 444). La première phase a été surtout celle des formations ethnologiques et linguistiques ; la seconde celle des formations politiques ou religieuses ; la troisième sera celle des formations artistiques, scientifiques et industrielles.

L'apologétique de Cournot est basée sur ce qu'il constate, dans le développement du christianisme, une telle accumulation de singularités qu'il ne peut s'empêcher d'y reconnaître le doigt de Dieu (p. 543).

Cournot a été peu connu, presque méconnu. Il semble bénéficier d'un regain d'actualité. Selon M. Mentré, son insuccès résulte de ce que son œuvre mixte exige en quelque sorte une compétence double : elle est trop philosophique pour les spécialistes, trop scientifique pour des philosophes (p. 609). Certes le volume considérable de M. Mentré contribuera à faire revivre le philosophe auquel il semble avoir voué un véritable culte, et chez lequel il y a beaucoup à glaner. On admettra volontiers avec M. Mentré que Cournot a fait œuvre de bon ouvrier en philosophie (p. 619). Peut-être souscrira-t-on moins volontiers à cette conclusion très enthousiaste : « Il a défini avec précision la certitude philosophique et indiqué la véritable méthode de la philosophie : à défaut des démonstrations rationnelles et des preuves expérimentales qui lui échappent, elle doit se contenter de probabilités et d'inductions. A la logique du nécessaire fondée par Aristote, Cournot a ajouté la logique du probable » (p. 620).

Un appendice I fournit une bibliographie fort complète. Un appendice II étudie les rapports entre Comte et Cournot.

F. Nicolas.

Giorgio del Vecchio, professeur de philosophie du Droit à Ferrare. *I presupposti filosofici della nozione del Diritto.* — Bologne, Zanichelli.

L'auteur se propose de répondre à deux questions : Est-il possible de déterminer objectivement et de façon universellement

valable ce qu'est le Droit ? Si oui, quelle méthode faut-il suivre pour y réussir ?

Lorsque l'on consulte l'histoire des institutions juridiques, on observe les variations les plus considérables : « Vérité en deçà des Alpes, erreur au delà », disait Pascal ; beaucoup de philosophes avant lui avaient déjà remarqué cette incohérence historique du Droit et en avaient déduit l'impossibilité de le définir.

On peut observer cependant que certaines règles sont universellement admises dans les diverses législations, et les travaux de l'Ecole historique du Droit montrent que ces éléments communs prédominent de plus en plus sur les éléments variables et qu'ainsi s'opère une coordination du Droit.

Ne serait-il pas possible dès lors de déduire une définition du Droit de l'observation comparative des législations existantes ? Non ; car s'il est impossible de réunir en une synthèse toutes les données historiques souvent contradictoires, on ne peut d'autre part se contenter de comprendre dans la définition les éléments stables et universels qui se retrouvent dans toutes les législations ; si grande que soit leur importance actuelle, ils ne constituent cependant que des cas particuliers dans l'infinie variété des règles juridiques qui doivent toutes se ranger sous la notion de Droit. Cette remarque atteint même le Droit naturel, règle absolue de justice, dont l'existence ne paraît pas devoir être contestée, mais qui n'est également qu'un phénomène juridique particulier.

La définition du Droit ne peut donc pas se déduire du contenu de l'expérience juridique.

Mais tout l'être du Droit ne se réduit-il pas à ce contenu, autrement dit, à la « matière » des règles juridiques existantes ?

Non ; la variété ou même la contradiction de propositions que nous considérons cependant toutes comme appartenant au Droit nous oblige à admettre l'existence d'une « forme » commune, d'une « universelle logique du Droit ».

Selon Kant, tout donné empirique se range sous une forme logique transcendante qui comprend, outre ce donné, toute l'expérience possible de même espèce. L'auteur applique au Droit cette théorie de la forme logique par laquelle il prétend se rattacher aussi bien à la tradition aristotélicienne qu'au kantisme.

Chaque règle juridique existante n'est qu'une concrétisation de la forme logique du Droit, laquelle préexiste et lui donne l'être ; car, de même que la critique établit que le monde n'est qu'une fonction de notre conscience, de même nous devons admettre que la réalité du Droit dépend de sa forme idéale.

On peut donc dire que l'essence du Droit est constituée uniquement par sa forme pure, distincte comme telle du contenu du Droit ; dès lors, c'est dans l'étude de cette forme logique qu'il faut chercher les éléments de la définition du Droit.

Telles sont les idées qu'expose M. le professeur Del Vecchio. Comme on le voit, tout son ouvrage, fort intéressant, surtout par ses vues sur l'histoire des théories, est un plaidoyer en faveur du retour à Kant dans le domaine de la philosophie juridique.

PIERRE HARMIGNIE.

FRANK CHAPMAN SHARP, Ph. D., professeur de Philosophie à l'Université de Wisconsin, *Study of the Influence of custom on the moral Judgment* (Bulletin of the University of Wisconsin). 44 pp., 30 cents.

On prétend souvent que l'habitude ou l'usage *(custom)* est la source de la moralité. M. Sharp a voulu vérifier si cette assertion est légitime.

Que faut-il entendre par *custom ?* C'est « une façon d'agir assez répandue et habituelle dans une société, mais non transmise par hérédité physique ».

Deux caractéristiques permettront de reconnaître les jugements moraux qui seraient déterminés par l'habitude ainsi entendue. Le sujet qui les formule le fera pour se conformer à une autorité extérieure, ou bien — et ce second caractère a d'intimes relations avec le premier — son jugement sera immédiat, c'est-à-dire qu'il ne s'appuiera pas sur un raisonnement ; la simple présentation des données suffisant à faire naître la décision sans qu'il y ait besoin de recourir à aucun critère de moralité.

L'auteur a donc fait une enquête pour rechercher si ces deux caractères d'*authority* et d'*immediacy* se trouvent en réalité dans un nombre considérable de jugements moraux.

Il a posé à cent cinquante personnes des cas de morale, et il les a priées de les solutionner par écrit, puis il a interviewé beaucoup de celles qui lui avaient donné des réponses afin de compléter les résultats de l'enquête écrite.

Il est ainsi arrivé à constater que tous ou presque tous ceux qui lui avaient répondu s'étaient décidés sans tenir compte d'aucune autorité extérieure, en se basant très généralement sur l'*eudaemonistic standard*, c'est-à-dire en prenant comme critère de moralité l'utilité, le plus grand bien.

Les réponses, qui sont longuement critiquées, révèlent parfois

une mentalité curieuse. C'est ainsi qu'à la question de savoir si un étudiant peut, dans le but de se rendre les études plus faciles et plus fructueuses, violer un contrat (en abandonnant son logement au milieu de l'année) et causer ainsi un dommage à autrui, un étudiant d'université répondit : Certainement ; on ne réussirait jamais s'il fallait se soucier du bien de tout le monde. « *He would never get ahead if he were to look out for the good of every one else* ».

On pourrait se demander si une pareille enquête, si intéressante soit-elle, permet de déterminer exactement l'influence de l'habitude sur le jugement moral ; c'est ainsi que l'usage peut agir, nous semble-t-il, et c'est un point que M. Sharp n'étudie pas, sur le choix du critère de moralité.

PIERRE HARMIGNIE.

P. GILLET, *La Virilité chrétienne*. Conférences universitaires. Un vol. in-12 de 442 pages. — Desclée, 1909. Prix : 3,50 fr.

Ce volume, le second des Conférences universitaires prêchées à Louvain par l'éloquent Dominicain, semble d'abord nous écarter de la philosophie. A vrai dire pourtant il est, à ce point de vue qui est le nôtre, non moins intéressant que le premier, qu'il complète et auquel il fait comme un pendant nécessaire. Le P. Gillet avait traité d'abord de *l'Education du caractère en général*. Mais il y avait lieu de montrer quel rôle le surnaturel joue précisément dans ce travail. Et c'est là une œuvre de souveraine importance, car elle ne va à rien moins qu'à établir la légitimité, chez le chrétien et au point de vue surnaturel, des préoccupations de philosophie morale et des efforts d'honnêteté humaine. Pour certaines gens la morale chrétienne n'est pas seulement supérieure à la morale humaine, ils ont l'idée, au moins implicite, qu'elle lui serait contraire et que l'idéal chrétien tournerait le dos à l'idéal humain ; pour d'autres une certaine pratique chrétienne s'accommode d'une étonnante méconnaissance des lois de l'honnêteté humaine et de la saine virilité du caractère. Les uns et les autres s'accordent merveilleusement avec les pires ennemis de l'idéal chrétien et de la vraie pratique chrétienne. Le P. Gillet fait chose excellente en insistant sur cette idée, bien thomiste et profondément saine, que « il est possible de devenir plus homme à mesure que l'on devient plus chrétien, et réciproquement » et « qu'avant d'être chrétien et pour l'être, il faut réaliser l'idéal de l'honnête homme » (Introduction). Bien entendu, il ne s'agit pas de réaliser successivement l'idéal humain, puis l'idéal chrétien, ils sont parallèles, ils se compénètrent. Mais ce qu'il importe

souverainement de ne pas oublier, c'est que, si d'une part l'idéal humain lui-même ne se réalise pleinement qu'avec la grâce, d'autre part l'idéal chrétien à ses plus hautes cimes ne peut être atteint de façon durable et réelle que par celui qui réalise constamment l'idéal humain. « L'expérience nous montre en effet que les vertus chrétiennes dépendent dans leur développement et leur régression — sinon dans leur origine — de la croissance et de la décroissance de ces vertus naturelles, que d'ailleurs elles surnaturalisent » (p. 198). De là d'intéressantes conséquences. La pratique du culte, les émotions pieuses ne seront saines, légitimes, vraiment chrétiennes que si elles se tournent à l'exercice de la vertu, et de la vertu chrétienne sans doute, mais en n'oubliant pas la *correction morale*, la *solidité virile* qui en sont un élément essentiel. La pratique pour elle-même, l'émotion pour elle-même sont des déviations dont il faut se garder. Le P. Gillet applique cela à la vie de l'étudiant ; on pourrait très utilement généraliser.

Sous une forme littéraire charmante, on trouve dans ce livre d'excellentes mises au point et qui sont très actuelles. Il nous souvient de l'impression profonde mais un peu troublante que nous fit, il y a quelques années déjà, un livre de M. Tyrrell : *La religion extérieure*. Des choses très vraies s'y trouvaient dites, mais d'une manière agressive qui les accentuait jusqu'au paradoxe et les faussait insensiblement. Il s'agit ici des mêmes choses, mais nous les voyons cette fois traitées avec toute la précision désirable, et avec ce bon sens serein et convaincant qui est le propre de la doctrine traditionnelle.

On lira aussi avec le plus vif intérêt le chapitre intitulé : *Le pragmatisme surnaturel*. En un certain sens il est très vrai que l'on peut, par l'action, arriver à une certitude quasi expérimentale des réalités surnaturelles. Ceci n'exclut en rien la certitude spéculative, qui est « préalablement requise à toute autre » si bien « qu'aucune autre n'a de valeur que sous son contrôle ». Mais la certitude spéculative « peut fort bien se fortifier d'une connaissance pratique ». La charité répandue dans nos cœurs par l'action divine « suscite dans notre intelligence, dans notre volonté, et jusque dans nos puissances sensibles, de ces instincts lumineux, de ces intuitions profondes, de ces certitudes spéciales qui, sans nous dévoiler Dieu, nous font pour ainsi parler expérimenter sa présence en nous, deviner qu'Il y habite et sentir que rien ne saurait prévaloir contre un fait de ce genre » (pp. 313-314).

L. Noël.

J. De Bie, *Philosophia moralis*, Pars Ia. — Louvain, Ceuterick, 1908.

Ce manuel, l'auteur nous en prévient dans la préface, n'est destiné ni à donner des aperçus nouveaux sur la morale ni à développer en détail les questions théoriques, pratiques et historiques qui s'y rapportent ; il vise à exposer en termes clairs, et à mettre en relief, les principes fondamentaux de la morale traditionnelle : et il semble bien en effet que c'est tout ce qu'on pourrait attendre d'un volume qui ne compte guère au delà de 250 pages. Encore faut-il dire que la clarté et la concision, d'ailleurs parfaitement réalisées dans le livre, n'en sont pas les seules qualités : sans parler de l'érudition accusée par les notes, de la bonne modernité affirmée notamment par un appendice sur les états anormaux, on appréciera spécialement l'aisance parfaite avec laquelle l'auteur prépare certaines discussions et prémunit contre des théories dont quelques-unes tout à fait contemporaines. Par quelques lignes concises et comme écrites sans intention polémique, l'auteur met ses élèves en contact avec les idées nouvelles, et les met à même de les critiquer sans se départir du cadre des idées traditionnelles qui assurent au manuel son unité et sa clarté. Voici un spécimen de cette manière : il est tout naturel, qu'abordant un traité, on en indique d'abord les sources : l'auteur, en consciencieux thomiste, démontre que la Morale est une science déductive, la science qui indique ce qui *doit être* et non pas une science inductive, celle qui enseigne ce qui est ; et aussitôt signalant à ce propos l'erreur de Durkheim, de Lévy-Brühl, sans surcharger son lecteur d'un long exposé, il écarte, dès les premières pages, une théorie dont il ne s'embarrassera plus par la suite. Comme échantillon de clarté, de concision on pourrait renseigner le chapitre de la *liberté* : la rapide mais très complète analyse psychologique donne en une seule page tout ce qu'il y a à dire d'essentiel.

Si donc ce traité n'aborde pas de questions nouvelles, au moins la façon de les traiter, toujours méthodique, didactique est souvent personnelle. Un détail à relever au point de vue didactique : la définition de la morale, outre qu'elle pourrait être plus élégante, ne tient pas compte de la règle de logique : *definitio definito sit clarior*. « Philosophia moralis est scientia *pertractans* de actionum humanarum moralitate, *ex* ultimis rationis principiis ». Mais qu'est-ce que la moralité ? C'est, est-il expliqué un peu plus loin, l' « esse morale actus humani ». La critique qui doit se borner à des détails si menus et si aisément corrigibles ne mettra, et nous nous en

félicitons, que plus en évidence l'appréciation élogieuse qui se dégage en conclusion de notre analyse de ce traité de Morale. A tous égards il est un excellent manuel.

G. Simons.

Comte Foucher de Careil, *Descartes, la princesse Elisabeth et la reine Christine*, d'après des lettres inédites. Nouvelle édition. Un vol. in-8°. — Paris, Alcan. Prix : 4 fr.

On n'a pas à présenter au public le comte Foucher de Careil. On sait quelles savantes contributions ont apporté à l'histoire de la philosophie ses nombreux travaux, ceux notamment qui se rapportent à Leibniz et à Descartes.

Elisabeth de Bohême, princesse palatine, fut un esprit supérieur, une âme ardente et tourmentée. Adepte passionnée, dans sa jeunesse, de la philosophie cartésienne, elle entretint avec Descartes un commerce épistolaire très suivi. Celui-ci, qui professait pour son élève la plus haute estime intellectuelle (une estime où se mêla peut-être un sentiment tendre), lui a écrit quelques-unes de ses lettres les plus substantielles. Les lettres de la princesse ne le cèdent en rien à celles du philosophe, et M. Foucher de Careil en a fait ressortir avec bonheur l'originalité.

Martin Meyer, *Aphorismen zur Moralphilosophie*. 297 S. — Berlin und Leipzig, Seemann.

Un aphorisme peut contenir également bien un paradoxe, une banalité, une idée juste, une sottise, une insinuation profonde et un simple accolement de mots vide de sens. On trouve tout cela dans ceux de M. Meyer. On n'attendra pas de nous que nous les éclaircissions. M. Meyer écrit (p. 297) : « Wenn man doch den Erdball nehmen könnte, um ihn den Leuten an den Kopf zu werfen ! » Cela commande de la réserve. Au fait, ces aphorismes sont parfois très divertissants lorsqu'on a la main heureuse. Pour rester dans le sérieux, notons celui-ci : « Verglichen mit der heutigen Konfusion der sittlichen Begriffe, erscheint mir mein Buch noch als die geschlossene Deduktion eines philosophischen Beweissystems » (p. 1).

Il y a beaucoup de traits de ce genre, et plusieurs ne sont pas mauvais du tout. Après cela, l'auteur croit à la morale et à l'idéal, à la religion. Mais il ne faudrait pas lui demander de préciser.

Kersten.

J. Bourdeau, *Pragmatisme et Modernisme*. Un vol. in-16 de 238 pp. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). — Paris, Alcan, 1908. Prix : 2,50 fr.

M. Bourdeau réunit dans ce petit volume une série de feuilletons philosophiques parus dans le Journal des Débats. Ils mettent en lumière, au jour le jour, plusieurs des principales apparitions de la littérature pragmatiste et quelques nouveautés de la littérature religieuse qu'il est un peu excessif de classer toutes ensemble sous l'étiquette de « Modernisme ». Nous ne voyons pas qu'elle s'applique, par exemple, à l'*Unsterblichkeit* du comte H. de Keyserling. M. Bourdeau a joint à ses propres feuilletons un article d'André Chaumeix sur M. Bergson, et une note sur le pragmatisme en médecine par le Dr Louis Renon. Pour qui voudrait s'initier aux controverses du jour, sans trop approfondir, ce petit volume fournira un guide aimable auquel il ne faut pas demander trop d'exactitude. Nous avons vu avec un certain amusement le *Père* Benson transformé en *moine anglais*. M. Bourdeau n'est pas très renseigné sur la langue des catholiques anglais.

Elno.

Dr François da Costa Guimaraës, *Contribution à la Pathologie des mystiques. Anamnèse de quatre cas*. 51 pp. — Paris, Jules Rousset, 1908.

En parcourant cette brochure on se trouve tout d'abord stupéfait de l'incohérence que présentent les éléments recueillis, et aussi du choix des quatre cas : Plotin, Fra Angelico, Suzanne Labrousse, Eustelle Harpin.

A la dernière page on trouve « ces conclusions inattaquables : 1° tous les mystiques ne se ressemblent pas... 2° les renseignements obtenus sont, en général, vagues et insuffisants au point de vue médical. » L'auteur ajoute : « C'est tout ce que nous voulions démontrer. »

A-t-il vraiment voulu faire la charge de certaines études soi-disant scientifiques ? Si cela est, le trait n'est pas mal envoyé.

Natalis.

G. Ed. Burckhardt, *Die Anfänge einer geschichtlichen Fundamentierung der Religionsphilosophie*. Un vol. de vi-90 pp. — Berlin, Reuther und Reichard, 1908. Mk. 2,40.

L'auteur de cette brochure voudrait contribuer à établir la philo-

sophie de la religion sur des bases méthodiques. Il y a philosophie de la religion lorsque la réflexion prend pour objet les processus religieux spontanés. Pour rendre cette réflexion méthodique, on s'appuyé surtout aujourd'hui sur l'histoire et sur la psychologie. Elles permettent de rechercher les origines et la nature de la religion.

De l'avis de l'auteur, c'est Herder qui commença le premier à rattacher la philosophie de la religion à des bases historiques. Son œuvre, imparfaite encore, marque cependant l'éveil du sens historique. Mais dans ce premier ouvrage l'auteur ne veut pas étudier l'œuvre de Herder, il ne veut même pas s'occuper des auteurs qu'il considère comme ayant de façon immédiate influencé ses conceptions — tels Rousseau, Winckelmann, Lessing, Hamann et Kant. Il veut seulement, en guise de première introduction à un travail sur la philosophie religieuse de Herder, étudier comment s'est formé, ou plutôt préparé, le concept d'une philosophie religieuse basée sur l'histoire. A vrai dire, il est assez dangereux d'esquisser en 90 pages la marche d'une idée depuis les sophistes grecs jusqu'au déclin du XVIIIe siècle. On risque, en schématisant, d'altérer la complexité de l'histoire, et surtout de la remplacer par des thèses. Aussi est-on heureux de voir M. Burckhardt, arrivé à l'époque moderne, ralentir un peu sa marche pour entrer dans des détails plus précis. D'ailleurs, M. Burckhardt est trop préoccupé de voir dans l'histoire des idées un développement logique et continu. Cela paraît bien artificiel. Sa brochure est néanmoins intéressante et fortement pensée.

KERSTEN.

NOTE.

M. GASTON SORTAIS consacre la dernière partie d'un *Manuel de Philosophie rédigé conformément au dernier programme de la classe de Philosophie-Lettres* (Paris, Lethielleux, 1908), à un résumé historique. Dans les pages qui traitent du moyen âge, il fait siennes, sans en avertir le lecteur, les notions de classification de mon *Histoire de la Philosophie médiévale*, deuxième édition. Des chapitres entiers me suivent pas à pas : par exemple, le chapitre consacré à saint Thomas. Des alinéas sont démarqués ; on reprend des jugements caractéristiques et des expressions saillantes. Il est vrai que l'auteur cite maintes fois mon ouvrage en note, mais ces références se rapportent à des détails ou sont incidentes et de nature à donner le change. — Il est regrettable que l'auteur n'ait pas cru devoir dire, dans une préface ou autrement, quels larges emprunts il comptait faire à mon ouvrage.

MAURICE DE WULF.

Bulletin de l'Institut de Philosophie.

I.

Les travaux pratiques et les sociétés pendant l'année académique 1907-1908.

1. **Société philosophique de Louvain.** — A la séance du 25 novembre 1907, M. Charles Sentroul, docteur en philosophie et agrégé de l'Ecole Saint Thomas, esquissa un plan de *Dictionnaire philosophique.* La séance du 23 décembre fut consacrée à la discussion des idées soulevées à ce sujet.

Le 2 mars 1908, M. le professeur Thiéry parla de *la théorie esthétique de saint Thomas et d'Aristote.*

Le 23 mars, M. le professeur De Craene (Liége) parla de *l'individu dans le monde inorganique.*

Le 25 mai, M. le professeur Defourny étudia *l'attitude d'Aristote vis-à-vis des théories sociales du IVe siècle.*

Le 25 juin, M. le professeur Lottin (Saint-Trond) traita des *moyennes statistiques* et de leur emploi dans les sciences d'observation.

2. **Société philosophique des étudiants**, sous la présidence de M. le professeur Thiéry. — Nombreuses conférences, mêlant aux discussions de philosophie les sujets d'agrément et tenues, chaque semaine, durant toute l'année. En voici la liste :

M. Feys : *Les procédés modernes de photographie en couleurs.* — M. Charles Isaac : *Science et Religion, critique de la thèse de Spencer.* — M. Léon Jadoul, ingénieur : *Peinture et coloris.* — M. Ransy : *La mémoire et les associations.* — R. P. Adelbert, missionnaire des Sacrés-Cœurs : *Les îles Hawaï.* — M. Emmanuel Prüm : *Volontarisme psychologique et Volontarisme métaphysique.* — M. C. Sentroul : *Les théories Kantiennes sur la foi et la religion.* — M. Rob.

GENDEBIEN : *Louvain inconnu.* — M. le baron KERVYN DE LETTENHOVE : *L'Exposition de la Toison d'or à Bruges.* — M. MERCIER : *L'esthétique de Taine.* — R. P. D. GRÉGOIRE : *L'école d'art de Beuron.* — M. FR. VAN LOO : *Le spiritisme.* — M. HAGE : *La situation de l'Église catholique sous l'empire Ottoman.* — M. SPITS : *La déduction transcendantale chez Kant.* — M. DE BREYNE : *La conquête de l'air.* — M. VAN HERCK : *L'Esthétique de la technique des tapisseries.* — M. BAYOT : *La miniature à l'Exposition de la Toison d'or.* — M. LAMBRECHT : *La Psychologie des peuples.* — M. VERBRAECKEN : *Le Mouvement.* — M. ROBERT FEYS : *La conception d'intensité en psychologie.* — M. le chanoine VAN CASTER : *Les Dentelles de Malines.*

3. **Cercle d'études sociales**, sous la présidence de Mgr DEPLOIGE. — Cinq séances furent consacrées à l'histoire des théories. M. JADOT nous exposa le programme *Traditionnaliste par positivisme*, des membres de l'Action française. D'un volume intitulé *Vers un ordre social chrétien* où se trouvent réunis les articles du marquis de la Tour du Pin, M. HARMIGNIE déduisit le système de l'*École catholique anti-révolutionnaire. G. Ferrero et le matérialisme historique*, dont le brillant auteur se fait le défenseur dans *Grandeur et décadence de Rome*, firent l'objet d'une conférence de M. CLAUS. M. ROLIN résuma l'*Histoire du socialisme allemand* et M. MUSSCHAERT exposa *Le socialisme anarchiste* tel que le conçoit Domela Nieuwenhuys.

En même temps qu'ils étudiaient l'histoire des théories, les membres du Cercle social s'attachèrent aussi à l'histoire des institutions. M. ORBAN parla du *Rôle social de l'Église catholique ;* M. MAQUINAY, des *Œuvres charitables du moyen âge.* La *Question polonaise* telle qu'elle se pose aujourd'hui, particulièrement en Allemagne, fut traitée par M. MIKOLAJCZAK.

Deux conférences eurent pour objet des questions de morale sociale : l'une de M. VAN CASTER sur *La crise morale des temps présents ;* l'autre de M. IGNACE SINZOT sur *Le divorce dans le roman et le théâtre contemporain.*

L'activité du Cercle se porta, en outre, sur diverses questions d'actualité : M. VANDER MEERSCH parla de *L'enfance criminelle* ; M. FERNAND MAT exposa *Les revendications de la petite bourgeoisie ;* M. PAUL GERARD développa *Les considérations qui militent en faveur de la remise de l'exploitation des chemins de fer belges à des compagnies particulières*, et M. IWEINS examina *Les revendications féministes, particulièrement en ce qui concerne le droit de vote.*

Enfin, trois réunions furent consacrées à l'étude pratique d'œuvres

sociales. M. Vander Jeught parla du *Boerenbond* et deux hommes d'action, MM. l'abbé Misonne et Eylenbosch, exposèrent les origines, l'organisation et les résultats d'œuvres auxquelles ils consacrent une grande part de leur temps : la *Fédération boraine* et la *Ligue démocratique de Gand.*

4. **Séminaire de psychologie et d'épistémologie**, sous la direction de M. le professeur Noël. — Comme première initiation à une série d'études sur l'épistémologie contemporaine, les travaux ont roulé pendant cette année sur *les théories de Kant.* Certains membres se sont chargés d'analyser soigneusement dans le texte même de ses divers ouvrages, la pensée du philosophe de Koenigsberg, d'autres se sont occcupés de tracer les lignes générales de sa formation et de son évolution, d'autres enfin ont tâché de résoudre certains problèmes délicats et d'ailleurs classiques, tel celui de l'idéalisme de Kant. Aussi s'agissait-il moins, dans ces travaux d'ensemble, de poursuivre des solutions neuves, que de mettre en lumière les résultats généraux de la *Kantforschung* contemporaine.

5. **Conférence de Philosophie sociale,** sous la direction de MM. Deploige et Defourny. — A part quelques brèves études, les travaux du Cercle ont porté sur les diverses formes de la réaction dessinée au xixe siècle contre les principes et les conclusions de la philosophie sociale de la Révolution française.

M. G. Lambrecht a opposé à l'individualisme de la Révolution la psychologie ethnique *(Völkerpsychologie)* de Steinthal et Lazarus.

La société, telle que la Révolution nous l'a léguée, est caractérisée économiquement par l'appauvrissement constant des masses sous la domination de la loi capitaliste. Voilà le point de départ des *idées sociales du Baron de Vogelsang* analysées par M. Cardyn.

M. Cordonnier signala des idées presqu'analogues dans le *Bau und Leben des sozialen Körpers* de Schaefflé.

La *réaction socialiste contre les doctrines de la Révolution française*, marquée par l'œuvre de Marx et par les conceptions des théoriciens italiens, a fait l'objet d'une double étude de M. Scalia.

Outre ces travaux de sociologie générale, le Cercle s'est occupé de sujets plus limités.

M. Jules Peters poursuit l'étude de l'*Economie sociale de Le Play.*

Citons également : *Les Idées politiques et sociales du comte Jos. de Maistre*, par M. Joos. — *Les Religions primitives*, par M. Calbrecht. — *Le Féminisme dans la conception de Stuart Mill et*

dans celle de M. Bebel, par M. Kalinowski, et le travail de M. Baert sur l'*Ethik* de Wundt.

6. **Laboratoire de Psychologie expérimentale**, sous la direction de MM. les Professeurs Thiéry et Michotte. — Les recherches faites dans le courant de l'année 1907-1908 constituent cinq travaux :

1° *Recherches sur la mémoire logique et notamment sur le rôle de la conscience de relation dans la mémoire de reproduction*, par M. Ransy.

Ce travail a fait l'objet d'une communication au Congrès de la Société Allemande de Psychologie, à Francfort. (Cfr. Bericht über den III. Kongress für experimentelle Psychologie, p. 259. A. Michotte, *Gedächtnisversuche mit mehrfachen Assoziationsrichtungen).*

2° *Recherches sur la conscience de la volonté. Analyse de la décision et de la discussion des motifs*, par M. Prüm.

3° *Etude sur la genèse de la signification des mots dans le langage*, par M. Delcourt.

4° *Recherches sur la conscience des relations logiques*, par M. Feys.

Ce travail, ainsi que le précédent, sont encore en cours actuellement.

5° *L'influence de l'intervalle temporel sur la force des associations*, par M. Cantini.

Il a été adjoint, cette année, au laboratoire, un Séminaire de Psychologie expérimentale, ayant pour but l'exposé et la discussion de travaux ou de théories actuelles de psychologie, et des recherches faites par les élèves du laboratoire.

Les séances de ce Séminaire ont été consacrées aux publications de K. Bühler sur *la pensée* et à la polémique suscitée par ces publications, à propos de la méthode d'introspection ; à la *théorie de l'aperception* chez Wundt, et à la critique des résultats obtenus pendant l'année, au laboratoire.

Ajoutons qu'un premier fascicule réservé aux travaux du laboratoire paraîtra incessamment dans les Archives de Psychologie publiées par Flournoy et Claparède. Ce fascicule comprendra quatre mémoires :

1° C. Ransy et A. Michotte, *Recherches sur la mémoire logique ;* 2° W. Van Bael, *Contribution à l'étude des oscillations de l'attention ;* 3° A. Michotte et J. Hissette, *Nouvelles recherches sur les illusions de simultanéité ;* 4° E. Prüm, *Recherches expérimentales sur la conscience de la volonté.*

II.

Concours.

M. l'abbé Pierre Harmignie, docteur en droit et actuellement étudiant à l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain, vient d'être classé premier au concours pour les Bourses de voyage du Droit.

Le jury a voté l'impression, aux frais de l'État, du mémoire présenté par M. Harmignie qui a pour sujet : *Les syndicats de fonctionnaires.*

La défense publique de ce mémoire et des thèses y annexées a été très brillante. Elle a eu lieu le 22 décembre 1908 au ministère des Sciences.

III.

Publications nouvelles.

Vient de paraître la traduction italienne du *Traité élémentaire de philosophie*, à l'usage des classes, publié par des professeurs de l'Institut : *Corso di filosofia ad uso dei Licei*, traduction du Prof. Antonio Masini. Firenze, Libreria editrice, 1909 ; trois volumes. La traduction est soigneusement faite et l'ouvrage se présente sous d'élégants dehors. Nous félicitons le traducteur et souhaitons à son œuvre le plus entier succès.

IV.

Liste des étudiants admis aux grades pendant l'année 1909.

(Session de février).

BACHELIER.

Avec distinction : M. Bielskus, Pie, de Balsupiai (Lithuanie).

CHRONIQUE PHILOSOPHIQUE.

Décès. — M. Edward Caird est décédé le 1er novembre à Oxford. Il avait été *master* de Balliol College, et professeur de philosophie à l'Université de Glasgow. Elève de Green et de Jowett, Caird fut l'un des meilleurs représentants de l'hégélianisme anglais. Citons parmi ses ouvrages : *Philosophy of Kant*, 1878 ; *The social philosophy and religion of Comte*, 1885 ; *The critical philosophy of Kant*, 1889 ; *Essays on Literature and Philosophy*, 1892 ; *The evolution of religion*, 1892 ; *The evolution of Theology in the Greek philosophers*, 1903 ; *Lay Sermons delivered in Balliol College*, 1907.

— Le R. P. Schwalm O. P. est mort, le 8 novembre dernier, à Saint-Paul du Var. Il avait enseigné la philosophie durant quelque temps dans son Ordre et il collabora activement à la Revue thomiste.

— M. Claude Charaux, professeur honoraire à la Faculté des lettres de l'Université de Grenoble, y avait enseigné pendant vingt-cinq ans la philosophie. Il était spiritualiste et catholique.

Nominations. — M. Ernst Haeckel, parvenu à l'âge de 75 ans, prend sa retraite. Il est remplacé dans sa chaire de zoologie à Iéna par M. L. Patte, privat-dozent de l'Université de Berlin.

Le R. P. Montagne O. P. a été nommé professeur ordinaire de philosophie à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg, en remplacement du P. Schlincker, démissionnaire pour cause de santé.

M. J. W. Hudson, assistant à l'Université Harvard, a été nommé professeur de philosophie à l'Université de Missouri.

Concours. — La Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Halle a mis au concours pour le prix de la fondation Krug (150 M.) le thème : *Der Gottesbegriff in seiner Bedeutung für Kants Naturphilosophie, in dessen vorkritischer Periode.* Le prix est réservé aux étudiants de l'Université de Halle. Les travaux seront remis avant le 1er octobre 1909.

— M. Rudolf Eucken, professeur à l'Université de Iéna, a obtenu le prix Nobel pour les sciences littéraires. M. Eucken tient une place importante dans la philosophie contemporaine. On sait le jugement qu'il portait récemment sur l'importance grandissante de la néo-scolastique.

Sociétés. — Congrès. — On se propose de célébrer à Vich en Catalogne, le centenaire de la naissance de Balmès, et d'organiser à ce sujet un Congrès de philosophie.

— Le VIe Congrès international de Psychologie aura lieu à Genève non pas du 31 août au 4 septembre comme il avait été d'abord annoncé, mais du 3 au 7 août.

— Du 13 au 17 avril se tiendra à Rennes le XLIIe Congrès des Sociétés savantes de France. La séance de clôture sera présidée par le ministre de l'Instruction publique et des Beaux-Arts.

— Il a paru un peu dans toutes les Revues des comptes-rendus du Congrès de philosophie de Heidelberg. Elles confirment l'impression que nous avons éprouvée nous-mêmes : le Congrès a pu être intéressant, il n'a pu conduire à aucun résultat.

M. Abel Rey, dans la Revue internationale de l'Enseignement suggère quelques moyens de rendre plus féconds les Congrès à venir. Il voudrait voir mieux classer les communications de manière à ce qu'une même section n'abrite plus des sujets par trop hétérogènes ; il voudrait aussi que les communications fussent distribuées d'avance ; enfin et surtout faudrait-il remédier à la diversité trop grande des sujets, en mettant à l'ordre du jour certaines grandes questions. Ce dernier vœu nous paraît pratique. Mais aucune mesure ne supprimera la cause plus profonde de l'infécondité des Congrès de philosophie et du désordre qu'ils présentent : l'anarchie des idées.

La Revue de métaphysique et de morale consacre un numéro spécial (8 fr.) au Congrès de Heidelberg. Il contient un compte-rendu des séances de section et des séances générales constitué au moyen de notes fournies par les orateurs eux-mêmes. Ce compte-rendu est assez incomplet pour les dernières séances. Tel quel, il fournit cependant un excellent tableau du Congrès. Le même numéro contient *in extenso* les mémoires présentés au Congrès par MM. Boutroux, Belot, Bouglé, Brunschvicg, Couturat, Delacroix, Delbos, Dwelshauwers, Lalande, Lapie, Léon, Meyerson, Parodi, Rauh, Rey, Simiand, van Biéma et Winter.

— L'*American Psychological Association* a tenu son XVIIe Congrès annuel à Baltimore du 29 au 31 décembre. En même temps s'est

réunie l'*American Philosophical Association* et la *Southern Society for Philosophy and Psychology*.

Le bureau de l'*American Philosophical Association* s'est constitué comme suit : président : M. J. G. Hibben, de Princeton University ; vice-président : M. J. H. Tufts, de l'Université de Chicago ; secrétaire : M. F. Thilly, de l'Université Cornell. L'*American Psychological Association* a élu président M. Charles H. Judd, de Yale University. La *Southern Society for Philosophy and Psychology* a élu président M. A. Lefèvre, de l'Université de Virginie, vice-président M. Shepherd Ivory Franz, médecin aliéniste de Washington, secrétaire M. Edward Franklin Büchner, de l'Université John Hopkin. Le compte-rendu du Congrès de la *Philosophical Association* sera publié dans le Philosophical Review.

M. Muensterberg a ouvert les travaux du Congrès par une conférence intitulée *The problem of Beauty*. Voici la liste des autres conférences : M. le Prof. Stratton, président de la « Psychological Association » : *The Betterment of Rival types of Explication*. — J. Macbride Sterett : *The Proper Affiliation of Psychology : with Philosophy or with the natural Sciences ?* — Dr Karl Schmidt : *Concerning a philosophic Platform*. — Prof. Spaulding : *The Postulates of self-critical Epistemology*. — Mrs Franklin : *Doctrine of Histurgy*. — Miss Rousmaniere : *A Substitute for Mill's Methods in Introductory Course*. — Mr. Steele : *Naturalistic and Theoretic Thinking*. — Dr Ewer : *Paradoxes in Realistic Epistemology*. — Prof. Albee : *Present Meaning of Idealism*. — Prof. Creighton : *The Notion of the Implicit in Logic*. — Prof. Marvin : *The Field of Propositions that have full factual Warrant*. — Dr Sheldon : *Analysis of simple Apprehension*. — Dr Doan : *The Outline of Cosmic Humanism*. — Prof. Hume : *Pragmatism in its relation to the History of Philosophy*. — Prof. Montague : *The Good, the True and the Beautiful*. — Prof. Moore : *Absolutism and Teleology*. — Dr Isaac Husic : *A plan for a Philosophical Lexicon of Philosophic Terms in Greek, Syriac, Arabic, Hebrew, and Latin*. — Prof. Singer : *Reflections on Kant's First Antinomy*. — Dr Cohen : *Kant's Doctrine of the* « Summum Bonum ». — Dr Mecklin : *Idea of Justice in Christian Ethics*. — Une discussion sur le thème *Realism and Idealism* a mis aux prises, pendant plusieurs séances, MM. Royce, Dewey, Woodbridge, Bakewell, Norman Smith et Ormond.

— La Société Goerres a eu à Limburg, les 13 et 14 octobre, une réunion très brillante, et qui présage de nouveaux progrès de cette ancienne et excellente institution.

A la section de philosophie, M. le Prof. Mausbach (Münster)

parla de *l'évolution de saint Augustin*. M. le Prof. GEYSER étudia la question des rapports entre *la logique et la psychologie* et se rangea, contre l'école psychologiste, parmi les partisans de la pure logique. M. le Dr MEYER étudia *le concept d'évolution*, son utilisation dans les divers domaines scientifiques, et montra comment il n'inclut pas mais exclut au contraire le naturalisme évolutionniste. En séance générale, M. le Prof. baron VON HERTLING fit un discours très remarqnable sur l'*Encyclique « Pascendi » et le scepticisme moderne*.

— Il s'est fondé récemment en Allemagne, sous le titre *Verein für christliche Erziehungswissenschaft*, une société dont le but est de travailler à la constitution d'une science pédagogique sur des bases chrétiennes, tout en tenant compte des recherches et des opinions contemporaines. Elle compte organiser des cours, des congrès de pédagogie. Elle publie aussi un Jahrbuch dont le premier numéro vient de paraître. On y trouve une série d'articles des mieux choisis dus à des personnalités du monde universitaire ou pédagogique et traitant de questions générales d'un caractère vraiment philosophique. Citons : WILLMANN : *Die Fundamentalbegriffe der Erziehungswissenschaft*. — ERNST SEYDL : *Die Persönlichkeit, ihre Würde und ihre Schranken*. — RUD. HORNICH : *Autorität als Fundamentalbegriff der Gesellschafts- und der Erziehungswissenschaft*. — L. HABRICH : *Denken und Sprechen*. — AUGUST MESSER : *Die gegenwärtige Bedeutung der experimentellen Psychologie für die Pädagogik*.

L'Association s'est donné pour président d'honneur M. le Professeur OTTO WILLMANN, de Prague. Elle a formé trois sections : le groupe autrichien sous la présidence de M. HORNICH, directeur du Pädagogium de Vienne ; le groupe de l'Allemagne du Sud et de la Suisse, sous la présidence de M. GÖTTLER, privat-dozent à l'Université de Munich ; et le groupe de l'Allemagne du Nord, sous la présidence de M. HABRICH, Seminaroberlehrer à Xanten.

Nous souhaitons à la nouvelle société de prospérer dans la voie si brillamment inaugurée.

Revues. — La Revue Scientia, revue internationale de synthèse scientifique, entre en 1909 dans sa troisième année. Elle publie désormais un supplément avec la traduction française de tous les articles originaux allemands, anglais et italiens.

— Neue Weltanschauung, c'est le titre d'une revue nouvelle publiée chez Lehmann à Stuttgart, sous la direction de M. W. BREITENBACH. La revue est l'organe d'une société qui porte le même titre et

se donne pour but la vulgarisation d'une conception moniste de l'univers, d'une morale et d'une religion nouvelles fondées sur « la science ». La contribution annuelle peu élevée, 5 Mk., prouve le désir d'atteindre des couches étendues de la société ; le ton du programme est d'un lyrisme enthousiaste qui fait sourire.

— La direction de la Revue thomiste, vacante depuis le décès du R. P. Coconnier, passe aux mains du R. P. Montagne, professeur de philosophie à l'Université de Fribourg (Suisse). Disciple et ami du P. Coconnier, le P. Montagne collaborait activement à la Revue thomiste. « Le caractère de la Revue ne sera pas changé, nous dit le numéro de décembre qui annonce le changement de direction, elle restera absolument fidèle à la doctrine de l'angélique Maître saint Thomas d'Aquin, elle s'efforcera comme par le passé de la mettre en harmonie avec les exigences légitimes de la pensée contemporaine, elle continuera, tout en travaillant à l'enrichissement scientifique de la vérité, de se maintenir rigoureusement sur le terrain d'une jalouse orthodoxie... »

— Sous le titre Monatsschrift für Soziologie paraît, chez Eckardt à Leipzig, une nouvelle revue, éditée par MM. Eleutheropulos et von Engelhardt. La revue, mensuelle, coûte 10 Mk. par semestre, 2 Mk. le numéro. Elle s'occupera de la Sociologie sans négliger les branches qui s'y rattachent. Elle sera ouverte à toutes les opinions, même à celle qui nie l'existence de la Sociologie comme science. Elle fera même une large place aux discussions. Les langues admises sont l'allemand, l'anglais, le français et l'italien. Le premier numéro, après un article de M. Eleutheropulos : *Die Bedeutung der Soziologie im Systeme der Wissenschaften*, contient une discussion sur *l'objet de la Sociologie*. La parole appartient successivement à MM. René Worms, Achille Loria, Lester Ward. Puis M. Ferdinand Tönnies rappelle le programme de Comte (*Comtes Begriff der Soziologie*). Enfin le numéro contient des comptes-rendus, des notes sur des sujets empruntés aux branches auxiliaires et commence une revue générale de l'activité sociologique depuis 1900 : littérature et sociétés.

— La Revue de Philosophie a changé d'éditeur, elle paraît depuis le 1er novembre chez Beauchesne.

Enseignement. — Dans la liste officielle des doctorats ès lettres passés récemment dans les Universités françaises, citons les candidats qui choisirent un sujet de thèse philosophique :

M. Abel Rey (Université de Paris, 7 juin 1907) : 1. *La théorie*

de la physique chez les physiciens contemporains. II. *L'énergétique et le mécanisme au point de vue des conditions de la naissance.*

M. Bréhier (Univ. de Paris, 13 janvier 1908). Thèse complémentaire : *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme.* Thèse principale : *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.*

M. Révault d'Allonnes (Univ. de Paris, 7 février 1908). Thèse complémentaire : *Les inclinations : leur rôle dans la psychologie des sentiments.* Thèse principale : *Psychologie d'une religion.*

M. Delplanque (Univ. de Grenoble, 7 février 1908). I. *Fénelon et la doctrine de l'amour pur, d'après sa correspondance avec ses amis.* II. *Saint François de Sales humaniste et écrivain latin.*

M. Bloch (Univ. de Paris, 15 février 1908). Thèse complémentaire : *Les origines de la théorie de l'éther et la physique de Newton.* Thèse principale : *La philosophie de Newton.*

M. Gourg (Univ. de Toulouse, 24 février 1908). Thèse complémentaire : *Le journal philosophique de Berkeley.* Thèse principale : *William Godwin (1756-1836) : sa vie, ses œuvres principales.*

M. Robin (Univ. de Paris, 26 février 1908). Thèse complémentaire : *La théorie platonicienne de l'amour.* Thèse principale : *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote.*

M. Lalo (Univ. de Paris, 20 mars 1908). Thèse complémentaire : *L'esthétique expérimentale de Fechner.* Thèse principale : *Esquisse d'une esthétique musicale scientifique.*

— Nous donnons ci-après quelques intitulés de cours spéciaux professés dans les Universités allemandes durant le semestre d'hiver 1908-1909. Nous ne pouvons évidemment songer à donner les programmes entiers. Nous omettons par conséquent les cours dont l'intitulé se borne à l'indication générale de la branche enseignée.

A *Berlin*, M. le Dr Thiele : Allgemeine Geschichte der Philosophie nach ihrem systematischen Fortschritt. — M. le Dr Misch : Das Seelenleben der Mystik und Renaissance in Philosophie, Religion und Dichtung. — M. le Prof. Frischeisen-Köhler : Die Philosophie der Gegenwart. — M. le Dr Cassirer : Die Hauptrichtungen der modernen Erkenntnistheorie.

A *Vienne*, M. le Prof. Jodl : Ueber die Schopenhauersche Philosophie. — M. le Prof. Höfler : Lesung und Besprechung naturwissenschaftlich-philosophischer Schriften von Boltzmann und Mach. — M. le Dr Jerusalem : Psychologie mit besonderen Rücksicht auf die Aufgaben der Erziehung und des Unterrichts. — M. le Dr Kreibig : Die Logik des Begriffs und des Urteils. — M. le Dr Reininger : Hauptrichtungen der Philosophie der Gegenwart. — M. le Dr Siegel : Psychologie der Gefühle.

A *Leipzig*, M. le Prof. WUNDT : Geschichte der neuesten Philosophie von Kant bis zur Gegenwart. — M. le Prof. BRAHN : Schopenhauer. — M. le Dr LIPPS : Die Experimentelle Analyse der Aufmerksamkeit. — M. le Dr KRUEGER : Vergleichende Psychologie der Naturvölker. — M. le Prof. BARTH : Geschichte der Pädagogik von der Renaissance bis zur Aufklärung. — M. le Prof. JUNGMANN : Die Geschichte des gelehrten Unterrichts seit der Reformation. Interpretation lateinischer Quellen der Pädagogik. — M. le Prof. HEINZE (Séminaire) : Erklärung von Spinozas Ethik. — M. le Prof. BARTH (Séminaire) : Erklärung der Kritik der reinen Vernunft. — M. le Prof. RICHTER : Lektüre und Erläuterung von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. — M. le Prof. VOLKELT (Séminaire) : Herders Pädagogik. — M. le Dr DITTRICH : Sprachpsychologie. — M. le Dr SEIFFERT : Die Lehre vom Leben. Ein Ueberblick über die Ergebnisse der allgemeinen und experimentellen Biologie. — M. le Dr SCHULZ : Das Kopernikanische Weltsystem der Alten.

A *Heidelberg*, M. le Prof. WINDELBAND : Kant und seine Zeit. (Séminaire) : Kants Kategorienlehre. — M. le Dr ELSENHANS : Uebungen über Humes Untersuchung über den menschlichen Verstand. — M. le Dr SCHMID : Uebungen über Spinozas Ethik. — M. le Prof. UHLIG : Geschichte der Erziehung, des Unterrichts und der pädagogischen Theorien. Leitung der Interpretation von Herbarts Umriss pädagogischer Vorlesungen und von E. von Sallwürks Normalstufen.

A *Fribourg-en-Brisgau*, M. le Prof. UEBINGER : Psychologische Briefe von J. E. Erdmann. Thomae Aquinatis Summa philosophica. — M. le Prof. COHN : Philosophische Uebungen im Anschluss an Kants Ethische Schriften.

A *Prague*, M. le Prof. MARTY : Ausgewählte metaphysische Fragen. — M. le Prof. Baron VON EHRENFELS : Sozialbiologie. — M. le Dr EISENMEIER : Psychologische Optik.

A *Wurzbourg*, M. le Prof. STÖLZLE (Séminaire) : Lektüre und Besprechung von Schriften zur Metaphysik. — M. le Dr BÜHLER : Psychologie des Sprechens und Lesens. Die Philosophie Schopenhauers.

A *Tübingen*, M. le Dr RITTER : Platos Leben und Schriften. — M. le Prof. SPITTER : Kritische Vorträge über Goethes Faust. Besprechung ausgewählter Abschnitte aus der Religionsphilosophie. — M. le Prof. MAIER (Séminaire) : Uebungen über Sokrates und die Sokratiker. — M. le Prof. ADICKES (Séminaire) : Uebungen über Kants Kritik der reinen Vernunft.

A *Giessen*, M. le Dr SIEBECK (Séminaire) : Aristoteles' Schrift von der Seele. — M. le Dr GROOS : Der Begriff Gottes in der Philosophie. (Séminaire) : Hume, Anleitung zu wissenschaftlichen Arbeiten. — M. le Dr KINKEL : Geschichte der alten Philosophie. Lektüre von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. — M. le Dr MESSER : Lektüre von Kants Kritik der reinen Vernunft.

A *Graz*, M. le Prof. MEINONG : Theorie des Vermutens und der Wahrscheinlichkeit. — M. le Prof. MARTINAK : Geschichte der Pädagogik der letzten drei Jahrhunderte. (Séminaire) : Lesung und Besprechung neuerer Arbeiten über Erziehung durch die Schule. — M. le Prof. WITASEK (Séminaire) : Die erkenntnistheoretischen und psychologischen Probleme von Raum und Zeit.

A *Insbruck*, M. le Prof. HILLEBRAND : Konversatorium über neüe Erscheinùngen aùs dem Gebiete der Psychologie. — M. le Prof. ARLETH : Aristotelische Uebùngen.

A *Munich*, M. le Dr VON ASTER : Geschichte der neueren Philosophie von Descartes bis Kant, mit einem Ueberblick über die Nachwirkungen der kantischen Philosophie bis zur Gegenwart. Das Problem der Willensfreiheit, seine Beziehungen zur Psychologie und Ethik, und seine Erscheinungsformen in der Geschichte der Philosophie. — M le Dr SCHELER : Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Biologie. Geschichte der Entstehung und Kritik der ethischen Theorien der Gegenwart. — M. le Dr GEIGER : Uebungen zu Kants Kritik der praktischen Vernunft.

A *Goettingue*, M. le Prof. Peipers : Ueberblick über die Geschichte der Religionsphilosophie seit Spinoza. — M. le Dr GOEDECKEMEYER : Die Philosophie des Aristoteles. — M. le Prof. BAUMANN : Ueber die Frage nach der Unsterblichkeit. (Séminaire) : Uebungen über die philosophische Hauptpartie in Platos Symposion. — M. le Prof. MUELLER : Psychophysik der Farbenempfindungen. — M. le Prof. HUSSERL : Alte und neue Logik. (Séminaire) : Uebungen im Anschluss an Humes Essays über die Prinzipien der Moral.

— Il s'est constitué à Fribourg un « Institut des hautes études » sur le modèle de « l'Université des Annales » de Paris, et destiné comme elle aux dames et aux jeunes filles désireuses d'une formation intellectuelle supérieure et qui dépasse les limites étroites des programmes scolaires. Les conférences se sont ouvertes le mardi 17 novembre ; la première conférence a été donnée par le R. P. DE MUNNYNCK, professeur à l'Université. La plupart des professeurs de l'Université ont assuré leur collaboration à l'entreprise.

— A l'Institut catholique de Paris se font, cette année, les cours de questions spéciales dont voici l'intitulé : M. BULLIOT : *Explication d'Aristote dans la Physique et dans les traités du Ciel et de la Production.* — M. BAUDIN : *Les Entretiens d'Epictète.* — M. PEILLAUBE : *La perception du monde extérieur ; l'origine des idées abstraites et générales. La vie affective et la volonté ; les problèmes métaphysiques de la psychologie.* Explication de textes : *Aristote*, livre III du περὶ ψυχῆς. — M. PIAT : *L'idéal du bien ; les sanctions morales. De la finalité chez les Présocratiques et chez les grands Socratiques.* — M. SIMETERRE : *Histoire générale de la philosophie médiévale depuis les origines jusqu'à la fin du XIIe siècle. Le mouvement des idées et les écoles philosophiques dans les premières années du XIIIe siècle.* — Signalons encore les exercices de *Phonétique expérimentale* de M. ROUSSELOT.

A l'Institut catholique de Toulouse : M. BAYLAC : *La valeur de la métaphysique comme science d'après Aristote, saint Thomas et Kant.* — M. MICHELET : *Origine et valeur des principes moraux.*

— Nous avons signalé déjà dans une précédente Chronique, les modifications apportées en France à l'enseignement de la philosophie et la spécialisation introduite dans les programmes de la licence. On se heurte depuis chez nos voisins du Sud aux inconvénients de toute spécialisation. Et il en résulte des échanges de vues qui ne manquent pas d'intérêt. Nous avons signalé les craintes, formulées par d'aucuns, que la spécialisation ne fît tort à la formation générale. Une autre difficulté est, dans les universités de province, d'organiser sérieusement toutes les spécialités. On manquera souvent et d'élèves et de professeurs. M. Clédat, dans la Revue internationale de l'Enseignement (15 août 1908) proposait un remède : c'eût été que chaque Faculté des lettres, tout en continuant à donner les enseignements généraux qu'elle réunit, fût parfaitement outillée pour l'enseignement, au moins d'une spécialité.

C'est bien ce qui se fait en Allemagne. De toutes parts cependant arrivent à la Revue internationale de l'Enseignement des protestations énergiques contre ce projet. On craint de voir accentuer la disproportion entre les universités ; on remarque assez justement que la spécialisation ne peut être imposée arbitrairement, qu'elle est souvent le fait d'un homme.

M. Lapie (15 novembre 1908) soulève une nouvelle question. A côté du concours pour l'agrégation de l'enseignement secondaire, dont le caractère est avant tout pédagogique, on a créé en 1907 un certificat d'études supérieures d'un caractère scientifique. On voudrait maintenant voir ce caractère scientifique s'accentuer au concours d'agrégation. Au lieu d'imposer aux candidats un programme édicté par le ministère, on leur permettrait de concourir sur les matières qu'ils ont spécialement étudiées. En particulier on leur demanderait une « leçon de thèse » dont le mémoire scientifique, composé pour obtenir le diplôme d'études supérieures, ferait l'objet.

L'idée de la spécialisation s'impose de plus en plus à l'enseignement français. Mais les difficultés qu'elle rencontre semblent provenir surtout du manque d'élasticité d'une organisation où l'intervention de l'Etat a été portée à son maximum. La *Lehrfreiheit* allemande résout ces difficultés sans peine.

M. Albert Martin, de Nancy [1]), remarque très justement qu'on ne peut songer à *créer* des spécialisations. Elles doivent naître spontanément, sous l'action d'un ou de quelques maîtres éminents faisant converger leurs efforts dans un domaine déterminé. C'est ce qui s'est fait souvent en Allemagne. Mais le mot *spécialisation* est

1) N° du 15 janvier 1909, p. 78.

équivoque, il faudrait parler plutôt de la formation de centres d'études. Mais pour que cela pût se faire « il faudrait que les Facultés fussent véritablement maîtresses de leur enseignement... Dans chaque corps universitaire doué de force et de vie, tel ou tel organe plus favorisé prendrait un développement plus fort, par suite des conditions diverses des divers milieux. Il n'y aurait qu'à surveiller ce développement et à chercher les moyens de le seconder ». M. Martin a bien raison. C'est aux initiatives locales et individuelles que peut être dû le progrès ; l'Etat devrait les suivre au lieu de prétendre les créer, et si elles peuvent se passer de lui, ce sera mieux encore. Mais l'autonomie de l'enseignement n'est pas dans la tradition française, la décentralisation non plus.

Langue internationale. — M. L. Couturat, dont on connaît les efforts en vue de la constitution d'une langue scientifique internationale, nous communique le résultat d'une expérience faite au moyen de la langue « Ido » élaborée par un comité international de savants et de linguistes. Nous reproduisons, à titre documentaire, une partie de cette note :

« Beaucoup de philosophes croient encore que, si la langue internationale peut bien servir aux besoins de la vie courante ou même des sciences exactes, elle est incapable de rendre avec quelque précision les pensées philosophiques. Pour mettre la langue internationale à l'épreuve dans ce domaine particulièrement ardu, j'ai traduit trois morceaux philosophiques, un allemand, un anglais et un français, empruntés à trois auteurs illustres : M. Gomperz, W. James et Poincaré ; et pour que l'expérience fût plus probante, j'ai prié MM. Gomperz et James de m'indiquer eux-mêmes dans leurs œuvres le morceau qu'ils jugeaient le plus approprié à cette épreuve. De ces morceaux, le plus difficile, sans comparaison, était l'allemand, tant par la langue même (la plus malaisée à traduire en n'importe quelle autre) que par le style particulièrement élégant, littéraire et raffiné de l'auteur (*Vie et action de Socrate* in *Griechische Denker*, t. 2, pp. 36-41).

» Or, M. le professeur Pfaundler, de Graz, sans m'avertir ni me consulter, a entrepris de retraduire en allemand le morceau de M. Gomperz, dont il ne connaissait pas l'original, d'après ma traduction en « Ido ». Je n'ai pas voulu voir sa traduction, et lui ai conseillé de l'envoyer directement à M. Gomperz. M. Gomperz lui a répondu comme suit :

« Suivant votre désir, je me suis empressé de comparer à l'origi-
» nal le morceau traduit d'Ido en allemand, que vous avez eu
» l'amabilité de m'envoyer ; et je l'ai trouvé étonnamment fidèle
» dans l'ensemble. Les divergences très rares (une demi-douzaine
» en 5 pages de mon livre) sont imputables (si l'on peut parler de
» responsabilité en de tels détails) en partie à M. Couturat, et en
» partie à l'ambiguïté des expressions de l'original. Une fois vous
» avez employé une expression inexacte, par une distraction mani-

» feste ; mais en aucun cas un reproche quelconque n'atteint la » langue internationale... » (Suit l'énumération des six erreurs.)

(Signé) TH. GOMPERZ.

« On doit remarquer que l'expérience n'a pas été faite dans les circonstances les plus favorables : le premier traducteur est philosophe, mais non Allemand ; le second est de langue allemande, mais non philosophe (métaphysicien). Enfin le sens de certains mots techniques n'a pas encore été suffisamment fixé, soit par les dictionnaires de la L. I., soit par l'usage. Et l'original abondait en expressions très littéraires et peu communes... »

(Signé) L. COUTURAT).

Éditions. — La maison Bizzoni, à Pavie, publie sous le titre *In memoria di Carlo Cantoni*, un élégant volume qui contient une série de petits écrits, d'écrits d'occasion et de discours du philosophe italien. On y trouve aussi l'éloge funèbre prononcé en mars 1908 par M. VIDARI, et une bibliographie des œuvres de CANTONI. Le livre, hors commerce, est offert par Mme Cantoni aux amis du défunt.

— M. WUNDT publie en deuxième édition, sous le titre *Die Kunst*, le chapitre d'abord inclus dans la seconde partie de la Völkerpsychologie (Leipzig, Engelmann, 1908). Il formera le tome III de l'ouvrage d'ensemble.

— A paru le VIe volume des Kants' gesammelte Schriften publiés par l'Académie royale de Prusse (Berlin, Reimer). Il renferme : *La Religion dans les limites de la Raison pure* et *La Métaphysique des mœurs*. Le premier de ces ouvrages est édité par M. GEORGES WOBBERMIN, le second par M. PAUL NATORP. M. EWALD FREY s'est chargé du point de vue philologique.

— La Bibliothèque Alcan annonce une traduction des *Studies in Humanism* de M. SCHILLER, par le Dr JANKELEVITCH.

M. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA publie à Amsterdam, chez Quérido, une traduction néerlandaise des œuvres de SCHOPENHAUER. Deux premiers volumes, sous le titre de *Parerga en Paralipomena*, sont consacrés à une série de petits ouvrages. N'eût-il pas mieux valu, remarque avec raison le Tijdschrift voor Wijsbegeerte, faire un choix des ouvrages les plus intéressants du célèbre pessimiste ?

Publications collectives. — Sous le titre de Philosophisch-soziologische Bücherei, la maison Klinkhardt publie une série de traductions allemandes d'œuvres philosophiques d'autre langue. Ont paru : WILLIAM JAMES : *Der Pragmatismus*. — GUSTAVE

Le Bon : *Psychologie der Massen.* — Alfred Fouillée : *Der Evolutionismus der Kraft-Ideen.* — G. Tarde : *Die sozialen Gesetze.* — Emile Durkheim : *Die Methode der Soziologie.* — Louis Couturat : *Die philosophischen Prinzipien der Mathematik.* — Jules Lachelier : *Psychologie und Metaphysik.* — Abel Rey : *Die Theorie der Physik.*

La collection contient aussi des travaux allemands originaux ; on y trouve un volume de M. Rud. Eisler : *Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens.*

— La maison Beauchesne publie une série d'études sur l'histoire des religions. Elle débute par *La religion des primitifs* de Mgr Le Roy, évêque d'Alinda. Viendront ensuite : *Le Bouddhisme* par M. Louis de la Vallée Poussin et *La doctrine de l'Islam* par le baron Carra de Vaux.

Ouvrages importants. — M. Frischeisen-Köhler publie, sous le titre *Moderne Philosophie*, un livre d'extraits empruntés aux principaux philosophes contemporains (Enke, Stuttgart). Ce livre complète avantageusement le *Lesebuch* de MM. Dessoir et Megner.

— M. E. B. Titchener publie (chez Macmillan) *The psychology of feeling and attention* (1,40 dollar).

— M. Ludwig Stein publie (Enke, Stuttgart) un volume intitulé *Philosophische Strömungen der Gegenwart* (Mk. 12).

— M. Nelson publie (Vandenhoek et Ruprecht, Göttingen, 10 Mk.) un gros volume sous le titre assez surprenant : *Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem.* M. Nelson appartient à l'école de Fries.

— Paraît en seconde édition l'ouvrage de Mgr Gutberlet : *Die Willensfreiheit und ihre Gegner* (Fulda, Actiendrückerei. (Mk. 5).

— M. William James publie des *Causeries pédagogiques* que M. Pidoux vient de traduire de l'anglais (Paris, Alcan).

— M. H. Maier publie une *Psychologie des emotionalen Denkens*, où il cherche à développer de nouveaux points de vue en matière de logique (Tübingen, Mohr).

— M. David Neumark publie un important ouvrage sur *La Philosophie juive au moyen âge* (Berlin, Reimer, 1er vol. : Mk. 15).

— 14 février 1909 —

L. N.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

J. Bourdeau. — Pragmatisme et Modernisme. Paris, Alcan, 1909. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.) — 2,50 fr.

Salvador Bové. — El sistema cientifico luliano « Ars Magna ». Exposicion y critica. Barcelona, tipografia catolica, 1908. — 10 pes.

J. Th. Beysens. — Logica of Denkleer, 2de druk. Leiden, Théonville, 1908. — 2,75 fl.

— Erstes Jahrbuch des Vereins für christliche Erziehungswissenschaft, herausgegeben von Dr. Rudolf Hornich. München, Kösel, 1908.

Bertrando Spaventa. — La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea. Bari, Laterza, 1909. — 3,50 fr.

Copin Albancelli. — La conspiration juive contre le monde chrétien. Lyon, Vitte, 1909. — 3,50 fr.

J. A. Ustoa. — In qual modo si deve studiare? Versione per Antonio Bolis. Pavia, Artigianelli, 1908.

J. De Bie. — Philosophia moralis. I. Philosophia moralis generalis. Lovanii, Ceuterick, 1908.

H. D. Noble, O. P. — Le P. Lacordaire, apôtre et directeur des jeunes gens. Paris, Lethielleux. — 3 fr.

Mgr Mignot, archevêque d'Albi. — Lettres sur les études ecclésiastiques. Paris, Lecoffre, 1908. — 3,50 fr.

E. Janvier. — Exposition de la morale catholique. I. Le vice et le péché. II. Leurs effets, leurs formes, leurs remèdes. Carême 1908 de N.-D. de Paris. Lethielleux. — 4 fr.

P. Hermant et A. Van de Waele. — Les principales théories de la logique contemporaine. Paris, Alcan, 1909. (Bibl. de ph. contemporaine.) — 5 fr.

H. Dehove. — Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien. Paris, Giard, 1907. — 6 fr.

Emil Kühn. — Kants Prolegomena in sprachlicher Bearbeitung. Gotha, Thienemann, 1908. — Mk. 2,50.

— General Bulletin of the Manila University of Santo Thomas, 1908-1909. Manila, The University Press.

Pierre Tisserand. — L'anthropologie de Maine de Biran. Paris, Alcan, 1909. (Bibl. de ph. contemporaine.) — 10 fr.

George Hayward Joyce. — Principles of Logic. London, Longmans, 1908. — 6,6 sh.

A. B. Sharpe and Er. Aveling. — The spectrum of Truth. London, Sands, — 1 sh.

Fr. Aveling. — Arnoul the Englishman. London, Methuen. — 6 sh.

St. De Backer. — Institutiones Metaphysicae specialis. IV. Theologia naturalis. Paris, Beauchesne, 1908.

Ch. Stanton Devas. — L'Eglise et les progrès du monde. Trad. de l'anglais par J. Folghera. Paris, Lecoffre, 1909. — 3.50 fr.

F. Palhoriès. — Rosmini. Paris, Alcan, 1908. (Les Grands Philosophes.) — 7,50 fr.

Alb. Schinz. — Antipragmatisme. Paris, Alcan, 1909. (Bibl. de ph. contemporaine.) — 5 fr.

A. Georges. — Essai sur le système psychologique d'A. Comte. Extrait des Archives d'Anthropologie criminelle et de médecine légale, 1908, 61 pp.

IV.

LE TEMPÉRAMENT MORAL
D'APRÈS ARISTOTE.

Nous avons expliqué ailleurs [1]) ce qu'il faut entendre par *les éléments psychologiques du caractère moral* d'après Aristote. Ces éléments sont de deux sortes: l'*habitude* (ἕξις ἡ) et la *disposition* (διάθεσις ἡ). Sans vouloir revenir aujourd'hui sur le « constitutif essentiel » de ces deux « qualités », rappelons néanmoins brièvement les conclusions auxquelles nous nous sommes arrêtés à leur sujet. — L'habitude est *de soi* une qualité stable ; la disposition une qualité instable. L'habitude est un principe d'activité ; la disposition un principe de passivité. L'habitude appartient à l'ordre des phénomènes psychologiques ; la disposition est premièrement un phénomène d'ordre physiologique.

Cette opposition de nature et de fonction entre l'habitude et la disposition, qui toutes deux déterminent à leur manière le sujet humain, ne les empêche pas de s'y rencontrer. Bien au contraire, elles s'y harmonisent souvent, et s'y prêtent un mutuel appui. Des *dispositions* heureuses favorisent l'acquisition, le développement, et le maintien d'habitudes correspondantes. En retour, les habitudes acquises communiquent aux dispositions qu'elles utilisent de leur stabilité et de leur activité ; elles les élèvent au rang de phénomènes psychologiques et moraux. C'est à la

[1]) Revue des sciences philosophiques et théologiques, avril 1907.

volonté qu'incombe ce travail d'harmonisation entre des qualités si différentes à la fois et si ressemblantes, et finalement d'en retirer un surcroît d'énergie, dans l'œuvre de maîtrise de soi. La volonté est en effet, dans l'organisme moral, la pièce maîtresse de l'action. A elle d'en mettre en branle tous les rouages, et, l'organisme une fois monté et bien en mouvement, de bénéficier elle-même de la vitesse acquise, en vertu d'une loi de réversibilité facile à saisir. A elle, en un mot, de créer le *caractère moral* que l'on peut définir : *un ensemble d'habitudes et de dispositions intelligemment groupées autour de l'axe volontaire, en vue de réaliser l'idéal humain.* Les habitudes y interviennent à titre *formel*, les dispositions à titre *matériel*, de telle sorte que, sous l'action de la volonté rectifiée à l'égard de l'idéal humain, les dispositions sont comme la matière que les habitudes informent en leur communiquant de leur moralité.

Présentée sous cet aspect général, nous ne pensons pas que la théorie aristotélicienne du *caractère moral* puisse être contestée. Mais nous devons l'analyser maintenant dans le détail, si nous voulons en saisir la profondeur et l'originalité. Voici, en fin de compte, à quelle formule elle se ramène : *les habitudes psychologiques sont à la formation du caractère proprement dit ce que sont au tempérament les dispositions psycho-physiologiques.* Évidemment cette formule suppose qu'il existe dans l'*Éthique* d'Aristote une théorie du *tempérament* parallèle à celle du caractère. Nous employerons les réflexions qui vont suivre à la mettre en lumière.

Après avoir rappelé brièvement que la question des rapports du tempérament et du caractère n'est, dans la pensée du Stagirite, qu'un chapitre détaché de la question plus générale des rapports du physique et du moral, nous consacrerons quelques pages à l'analyse du *tempérament physique* ; puis nous aborderons les difficultés spéciales que soulève le problème du *tempérament moral.*

I.

Le physique et le moral.

A première vue, il semble qu'on puisse trouver difficilement dans la langue pourtant si nerveuse et si précise d'Aristote des expressions qui correspondent exactement à nos mots français de *caractère* et de *tempérament*, par lesquels nous désignons habituellement la physionomie morale d'un individu ou d'un peuple.

Χαρακτήρ (ὁ) signifie, à proprement parler, une empreinte, un signe gravé. On l'emploie également pour désigner tantôt le graveur lui-même, tantôt les instruments à son usage. Ainsi nous parlerons, dans cette dernière acception, des *caractères* d'imprimerie. Χαρακτήρ (ὁ) se dit aussi du style, des traits du visage. Quelques écrivains comme Thucydide l'ont employé pour désigner le *caractère moral* d'un individu ou d'une race. Mais on ne voit pas qu'Aristote l'ait jamais fait. Cette expression ne se rencontre pas une seule fois sous sa plume, dans les dix livres de l'*Éthique à Nicomaque*. Chaque fois qu'il s'en est servi ailleurs, par exemple dans la *Politique*, c'est à propos d'une empreinte de monnaie [1]).

Quant au mot *tempérament*, il n'a pas non plus d'équivalent dans le vocabulaire d'Aristote Sans doute on rencontre une fois dans l'*Éthique à Nicomaque* l'expression suivante : εὐεξία (ἡ), et une fois l'expression contraire : κακεξία (ἡ) [2]). Mais il suffit de jeter un coup d'œil sur le contexte pour s'apercevoir qu'il n'est pas là question le moins du monde de tempérament au sens précis et scientifique que ce mot sous-entend aujourd'hui. Aristote parle à ces endroits d'une qualité du corps bonne ou mauvaise qui dépend des circonstances, ou influe sur elles. Au surplus, c'est à titre

[1]) II^a, 9-1257^a, 40 sq. ; — *Ibid.*, 1347^a, 10-1349^b, 31.
[2]) II, 1119^a, 16; 1129^a, 19 sqq.

d'exemple, pour mettre en relief sa définition de la justice, qu'il emploie ces expressions.

Du point de vue moral, le seul auquel nous nous placions ici, ἦθος (τὸ) est le terme *générique* qui s'applique à la fois au caractère et au tempérament. Étymologiquement en effet, ἦθος (τὸ) désigne les *mœurs*, ainsi que l'expression dont il dérive : ἔθος (τὸ). Mais tandis que celle-ci a trait aux mœurs en général, aux coutumes, celle-là convient proprement aux mœurs humaines, et même ne les caractérise qu'à l'état particulier d'habitude ou de disposition. Chaque fois que ἦθος (τὸ) est employé par Aristote pour signifier l'ensemble des habitudes acquises sous l'action de la volonté, il est synonyme de *caractère*. Au contraire, quand Aristote l'applique à un ensemble de dispositions naturelles ou acquises, il équivaut à notre mot de *tempérament* [1]).

En réalité, ainsi que nous le remarquions à l'instant, la

[1]) C'est aussi l'opinion de Bonitz (édit. Berlin, t. V, p. 315) : Proprium usum ἦθος habet ad distinguendos hominum mores ; ad cognoscendam notionem τοῦ ἤθους, adhibendae sunt notiones ad quas refertur — ἦθος (τὸ) = ἠθικὴ ἕξις καὶ διάθεσις.

Voici par exemple, pris au hasard, un texte où Aristote emploie l'expression ἦθος (τὸ) pour désigner un *complexus* d'habitudes ou de dispositions : εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ ἐναντίον ἐν πράξει ἄνευ διανοίας καὶ ἤθους οὐκ ἔστιν (H, 1139ᵃ, 35). Pas de bonne ni de mauvaise conduite sans l'alliance de la *pensée* et du *moral*. Or la bonne et la mauvaise conduite dépendent de l'élection (προαίρεσις) qui dépend elle-même toujours, dit Aristote, de la pensée et de l'habitude morale : διὸ οὔτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὔτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστιν ἕξεως ἡ προαίρεσις. (H, 1139ᵃ, 33). C'est évidemment en fonction de cette *habitude morale* (ἠθικὴ ἕξις) qu'il faut traduire ici ἤθους (= ensemble d'habitudes ou de dispositions morales), ce que nous appelons le *moral*.

Dans maints endroits de l'*Éthique* et de la *Politique*, Aristote met toujours en relief ces deux éléments de la formation morale : διανοία καὶ ἦθος (cfr. *Politique* : 1281ᵇ, 7 ; 1323ᵇ, 3 ; 1337ᵃ, 38). Voici ce dernier texte : πότερον πρὸς τὴν διάνοιαν πρέπεν μᾶλλον ἢ πρὸς τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος. Aristote parle en cet endroit des opinions relatives à l'éducation de la jeunesse. Pour rendre les jeunes gens vertueux faut-il s'adresser de préférence à l'intelligence ou au *moral ?* Le « moral » ici s'entend de la partie de l'âme soumise à la discipline volontaire par opposition au domaine qui relève de la pensée pure, et il implique un ensemble d'habitudes (ou de dispositions) morales distinctes des habitudes intellectuelles.

Mais Aristote précise encore sa pensée dans d'autres endroits de ses ouvrages, par exemple dans l'*Éthique à Nicomaque*, lorsqu'il distingue *ex professo* les *vertus morales* (ἀρεταὶ ἠθικαὶ (τοῦ ἤθους) des vertus intellectuelles (ἀρεταὶ διανοητικαί (τῆς διανοίας) 1102ᵃ, 5 ; 1103ᵃ, 5, 10 ;

question des rapports du tempérament et du caractère est subordonnée à la question plus générale des rapports du physique et du moral. C'en est comme un chapitre détaché, et à coup sûr des plus intéressants.

Deux grands systèmes se sont partagé la tâche d'expliquer les rapports du physique et du moral : le premier concluant à l'action *mutuelle* de l'un sur l'autre ; le second à un simple *parallélisme ;* celui-là soutenant un rapport de causalité, et donc de succession entre les deux ; celui-ci un rapport de simultanéité.

Malebranche (théorie des causes occasionnelles), Leibniz (théorie de l'harmonie préétablie), les matérialistes en général, et certains phénoménistes sont pour la théorie du parallélisme. Les faits organiques ou physiologiques, et les faits psychiques forment deux séries, mais sans aucune réciprocité d'influence. Il y a des uns aux autres harmonieuse correspondance, sans action mutuelle.

Pour quelques phénoménistes en particulier la pensée, la volition, l'émotion, d'un mot la conscience, avec toutes ses modalités, n'est qu'un *reflet* des phénomènes cérébraux, un

1138b, 35 sq. Nous montrerons plus tard que toutes les fois que ἦθος (τὸ) est appliqué à l'ensemble des vertus ou habitudes morales acquises sous l'action de la volonté, il est synonyme de *caractère.*

Mais Aristote s'en sert aussi pour désigner l'ensemble des dispositions psycho-physiologiques, innées ou acquises, qui favorisent ou paralysent l'acquisition, le développement, le maintien des *habitudes* proprement dites, ou des vertus morales. Dans ce cas l'expression ἦθος (τὸ) est synonyme de *tempérament.* Il y a donc un ἦθος acquis et un ἦθος inné. Ce dernier est ce que nous appelons aussi le *naturel,* ou le *tempérament.* Les *dispositions* qui le constituent sont appelées « morales », parce qu'elles sont de nature à pénétrer dans le domaine de la moralité, à devenir, par participation, des habitudes morales. Voilà pourquoi sans doute Aristote, en se plaçant au point de vue moral, a jugé à propos de prendre un terme *générique* qui convînt à la fois à l'ensemble des habitudes et des dispositions morales, quitte à préciser, par l'adjonction de termes propres à ces habitudes et à ces dispositions, la différence qui les sépare, et les moyens de distinguer le *tempérament moral* du *caractère moral.* Ainsi donc il y a des gens qui ont un *naturel* ou un *tempérament* heureux, aimable : ἦθος εὐγενὲς, φιλόκαλον (H, 1179b, 8, 9) ; doux et léonin : ἤθη ἡμερώτερα καὶ λεοντώδη (Π, 1338b, 18); égal et inégal : ἦθος ὁμαλόν ; ἀνώμαλον (Π, 1454a, 26, 28); aigre : ἤθη πικρότερα ; bon et méchant : σπουδαῖοι ἢ φαῦλοι κατὰ τὰ ἤθη (Π, 1448a, 2 ; 1449b, 37) etc.

contre-phénomène [1]). Il n'y a par conséquent aucune réaction du moral sur le physique ; des phénomènes psychologiques sur les phénomènes physiologiques ; de nos pensées, de nos vouloirs, de nos sentiments sur les mouvements de nos organes, et, d'une manière générale, sur tous nos mouvements corporels [2]).

A l'encontre de cette théorie, tous les spiritualistes, depuis Aristote, sans distinction d'école, tiennent pour l'influence réciproque du physique et du moral, entendant par « physique » l'ensemble des phénomènes physiologiques, et par « moral » l'ensemble des phénomènes psychologiques ou psycho-physiologiques.

Cette doctrine occupe une place centrale dans le cadre de la philosophie aristotélicienne où elle a surtout de nombreux points d'attache métaphysiques. De fait, les rapports du physique et du moral ne sont qu'une transposition, dans notre dynamisme psychologique, des rapports statiques de la matière et de la forme, de la puissance et de l'acte.

Entre la matière et la forme, il n'existe pas d'intermédiaire ; l'union est immédiate. Autant il est vrai de dire que la forme qui est l'acte (ἐνέργεια — ἐντελέχεια) de la matière est en même temps sa fin, autant il l'est d'affirmer que la matière elle-même impose à la forme ses propres limites et la détermine passivement. *Causae ad invicem sunt causae.* La matière reçoit et limite la forme ; la forme détermine et contient la matière ; la cause efficiente réalise ce par quoi elle est finalisée [3]). Matière et forme sont deux réalités

[1]) Lange, *Histoire du matérialisme*, t. II. — Fouillée, *L'évolutionnisme des idées-forces*, L. III. — Rabier, *Psychologie*, ch. LXVII, § 2, p. 656 ; 7e édit.

[2]) Wundt, *Grundzüge der physiol. Psychologie*, Bd. III, S. 768, ff. — König, *Die Lehre des psycho-physischen Parallelismus, und ihre Gegner* (Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik, Bd. 115, S. 169). — Münsterberg, *Grundzüge der Psychologie.* Leipzig, 1900. — Paulsen, *Einleitung in die Philosophie;* 6. Aufl.; *Noch ein Wort zur Theorie des Parallelismus* (Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik, Bd. 115 ; S. 1-18).

[3]) *Mét.* IV; καὶ αλλήλων αἴτια, 1013b, 9, sqq.

enclavées pour ainsi dire l'une dans l'autre, et dont la force plastique de l'une se heurte à l'inertie de l'autre.

L'âme est dans le corps la force agissante, mais les points d'application de cette force sont fournis par le corps : πάντα τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα [1]). L'âme et le corps, en un mot, sont termes corrélatifs, séparables logiquement, en fait inséparablement unis.

« L'âme n'est pas un corps, mais elle ne saurait être sans corps (μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμα ἡ ψυχή) ; car l'âme n'est pas un corps, mais quelque chose qui est relatif à un corps (σώματος δὲ τι), et c'est pourquoi elle est dans un corps, et dans un corps de telle et telle nature : καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, καὶ ἐν σώματι τοιουτῷ » [2]).

Janet a très bien mis en lumière les conséquences psychologiques de cette doctrine d'Aristote. De l'union plastique de l'âme et du corps, il résulte que « toutes les actions et passions du vivant ont deux aspects, l'un *formel* qui regarde l'âme, l'autre *matériel*, qui regarde le corps. Quand un animal ou un homme est en colère, cette émotion est à la fois un fait de l'âme et un fait du corps : comme fait de l'âme, on peut dire que c'est un désir d'offenser qui nous a offensé ; comme fait du corps, on peut la définir une ébullition du sang et une chaleur autour du cœur *(De An.*, I, 4 ; Al. Bain, *Psych. d'Aristote)*. Ces deux aspects d'une émotion, qu'on peut distinguer logiquement, en fait sont corrélatifs et s'impliquent. De même toutes nos opérations sont à la fois corporelles et psychiques » [3]).

Dans ces conditions, la question du tempérament et du caractère se pose d'une manière assez nette. Qui dit tempérament dit d'abord constitution individuelle. Même lorsqu'on parle du tempérament d'un peuple, d'une race, on les envisage à titre d'*individus* sociaux, distincts, par un

[1]) *De Anima*, II, 4 ; III, 3, 407b, 26, sq.
[2]) *Ibid.*, II, 2.
[3]) Janet et Séailles, *Hist. de la Philos.* Paris, Delagrave ; 5e édit., p. 778.

ensemble de notes, d'autres peuples ou d'autres races. Or, d'après Aristote, c'est la matière, et non la forme qui est principe d'individuation. C'est donc du côté de la matière dans ses rapports avec la forme, qu'il faut nous tourner pour avoir la notion exacte du tempérament.

Le caractère au contraire, dont le mot est synonyme d'*empreinte*, et éveille l'idée d'une force, d'une activité, devra dépendre de la forme, qui est à la fois force et acte.

Cette question des rapports du tempérament et du caractère n'est pas nouvelle. De tout temps, les hypothèses les plus ingénieuses ont été mises en avant pour jeter un peu de lumière sur ce fonds ténébreux du « moi » humain, où s'entremêlent, avec une complexité désespérante, les phénomènes physiologiques et psychiques. Contentons-nous de les signaler au passage.

Deux grands courants d'explication sont en présence. Au premier se rattachent, malgré la diversité des nuances, tous les systèmes qui font dépendre le caractère du tempérament, selon cette formule bien connue de Bichat : « Le caractère moral est la physionomie du tempérament physique ». En revanche, le second comprend tous les systèmes qui mettent entre le caractère et le tempérament la distance qui sépare les faits psychiques des faits physiologiques.

D'après Aristote, le tempérament est la *matière* dont le caractère est la *forme* ; il est l'argile que celui-ci doit pétrir à son image ; la cire vivante à laquelle il doit imprimer son empreinte morale.

Plus précisément encore, *les habitudes psychologiques sont au caractère ce que sont au tempérament les dispositions psycho-physiologiques*. De même que le tempérament est constitué par l'*équilibre* de ces dispositions, pareillement le caractère ne se conçoit pas sans un ensemble harmonieux d'habitudes *équilibrées* autour de la volonté. De même aussi que la différence des tempéraments est due à la prédominance de l'une ou l'autre de ces dispositions

sur l'ensemble, sans provoquer une rupture d'équilibre au sein de l'organisme, ainsi la classification des caractères devra s'établir suivant les habitudes qui donneront à chaque groupement sa physionomie propre.

Nous nous en tiendrons aujourd'hui à l'analyse du tempérament que nous envisagerons d'abord au point de vue physique, puis sous son aspect moral.

II.

Le tempérament physique.

Hippocrate, et, après lui, Galien classaient les tempéraments d'après les quatre humeurs : sang, atrabile, bile, pituite, et leur prédominance dans l'organisme. Cette théorie a été affinée depuis lors ; cependant, sous l'enveloppe scientifique qui la recouvre, on entrevoit encore assez aisément les linéaments primitifs.

La plupart des physiologistes modernes ont rejeté la théorie des « quatre humeurs », et inauguré de nouvelles classifications basées tour à tour sur les systèmes musculaires ou nerveux, ou sur un principe exclusivement biologique [1]).

Aristote est sur ce point disciple d'Hippocrate. Qu'on relise, au livre des *Problèmes* [2]), l'analyse très détaillée qu'il donne des humeurs, et de leur influence sur l'acquisition ou le développement des passions et des vertus. Cependant ce serait une erreur de croire que l'étude du *tempérament*, d'après le Stagirite, relève plus de la physiologie que de la psychologie. Sans doute la physiologie s'impose à l'attention du psychologue et du moraliste ; nous y insisterons sous peu. Mais c'est surtout du point de vue téléologique, et à la lumière des phénomènes psychologiques,

[1]) Fouillée, *Tempérament et caractère*. Paris, Alcan, 1909.
[2]) *Problèmes*, KZ, 947 et sqq.

que peuvent se dissiper peu à peu les ténèbres dont s'enveloppent à nos yeux les phénomènes physiologiques [1]).

N'oublions pas, en effet, que l'âme est la fin du corps comme elle en est la forme. Car ce qu'est la forme au point de vue statique de l'être, la fin l'est au point de vue dynamique du devenir. Le corps est fait pour l'âme, et non l'âme pour le corps [2]).

Or de tous les phénomènes de l'âme, le plus clair, le moins contestable à coup sûr, celui-là même qui donne à l'homme une place à part dans la hiérarchie des vivants, c'est le phénomène intellectuel.

L'individu humain est fait pour penser, et le terme de son développement psychique consiste à pouvoir faire rayonner sa pensée jusque dans les coins les plus obscurs où doit s'exercer son activité d'homme.

Nul ne s'est attaché à mettre cette vérité en relief avec autant d'insistance que le Stagirite. D'après lui, la fin d'un être est déterminée par sa forme ; ces deux choses coïncident en ce sens que la *fin* est, au point de vue de l'agir, ce que la *forme* est au point de vue de l'être [3]). Partant, l'activité de l'homme n'a pas d'autre but que de *parfaire* cette première ébauche à laquelle aboutit la génération.

Si nous sommes, de par notre forme naturelle, des êtres raisonnables, il est clair alors que notre fin naturelle sera d'agir selon la raison. Tout le fondement de la morale d'Aristote tient dans cette proposition [4]).

Mais l'homme, dira-t-on, n'est pas qu'une intelligence ; c'est, au contraire, un composé d'âme et de corps ; à côté de la partie intellectuelle, il y a la partie sensible [5]). Toutes

[1]) *De Anima*, A, 1, 403b 7, sqq. τὶς οὖν ὁ φυσικὸς τούτων; πότερον ὁ περὶ τὴν ὕλην, τὸν δὲ λόγον ἀγνοῶν, ἢ ὁ περὶ τὸν λόγον μόνον, ἢ μᾶλλον ὁ ἐξ ἀμφοῖν, ἐκείνων δὲ δὴ τίς ἑκάτερος ;

[2]) *De Animalibus*, Zμa5, 645b; τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς ἕνεκεν. Zγb1, 731b 29. — *Politique*, 1291a, 25, sqq.

[3]) Eucken, *Die Methode der Aristotelischen Forschung ;* dritter Abschnitt. Berlin, 1872, p. 66 sqq.

[4]) Gillet, *Du Fondement intellectuel de la Morale.* Paris, Alcan, 1905.

[5]) *Eth. Nic.* A, 13, 1102a et sqq.

les deux ont leurs besoins propres qui diffèrent, et leurs tendances respectives à les réaliser. D'où une lutte entre ces tendances. Mais la lutte est un obstacle au bonheur, qui réclame le repos. L'homme va-t-il donc cesser d'être heureux, parce qu'il lui est impossible de mener de front une vie en partie double ; de satisfaire en même temps à des besoins opposés ?

Cela serait évidemment, si la nature elle-même n'y avait pourvu. Mais fort heureusement la finalité, qui est la loi intime d'un être organisé, est aussi la loi de ses membres ; la partie inférieure en lui doit être subordonnée à la partie supérieure, comme nos pieds et nos mains le sont à notre cerveau. Or la partie supérieure dans l'homme est constituée par la raison, puisque c'est à proprement parler par elle qu'il est homme, tandis que les sens constituent la partie inférieure. La subordination de l'activité sensible à l'activité intellectuelle s'impose donc. L'homme ne pense pas parce qu'il a des mains, il a des mains parce qu'il pense [1]).

C'est en s'appuyant sur cette loi fondamentale de l'activité humaine, qu'il est possible de déterminer, même *a priori*, quelles doivent être les qualités générales du *tempérament* physique.

Avec l'idée d'individuation, la notion du tempérament comporte, avons-nous dit, celle d'*équilibre*. Or ce qui frappe en premier lieu lorsqu'on étudie le corps humain, c'est précisément l'*équilibre de sa complexion*, en entendant par ce mot l'ensemble des dispositions physiologiques qui le constituent.

Cet équilibre, au dire d'Aristote, est basé sur le *tact*, en d'autres termes sur la faculté que nous possédons tous d'éprouver des sensations contraires de froid et de chaud, de sec et d'humide, etc. [2]).

Il existe beaucoup d'animaux qui ont certains sens plus

[1]) *De Anima*, II, 4 ; 415b, 5-25.
[2]) *Ibid.*, II, 11, 422b, 17 sqq.; 415a, 3-8.

aiguisés que les nôtres, tels que la vue, l'ouïe, l'odorat ; il en est d'autres dont le système musculaire est plus développé, le système nerveux plus riche ou plus délicat. Mais aucun animal n'a, au même degré que nous, l'équilibre de la complexion physiologique, parce qu'aucun n'a une forme intellectuelle qui l'exige.

Tandis que les animaux, ayant surtout à se pourvoir de nourriture, et à défendre leur vie contre les agents extérieurs, ont uniquement besoin de moyens physiques appropriés à cette double fin, toute la force de l'homme au contraire lui vient de sa pensée. Doué d'une activité physique relativement inférieure, il peut cependant, par l'ingénieux emploi qu'en fait sa raison, venir à bout de difficultés qui défient toute force brutale, si énorme qu'on la suppose. Surtout il vient à bout, par son intelligence, d'obstacles moraux autrement insurmontables que les obstacles physiques, soit dans le gouvernement de sa propre vie, soit dans la direction et l'éducation de la société.

Mais à cet effet, son tempérament physique a besoin d'être *équilibré*. Car on remarque que les individus chez lesquels la vie animale pèche par excès ou par défaut, chez lesquels par conséquent il n'y a pas cet équilibre des dispositions physiologiques, sont inaptes à la vie intellectuelle [1]).

Personne ne saurait donc prétendre à une activité humaine vraiment complète, s'il n'est en possession, à la base de son *individualité psychologique*, ou de son tempérament moral, d'un tempérament physique normal, dont tous les éléments soient dans un état d'équilibre *relativement* stable.

Et voilà un premier « naturel », une *innéité* radicale, dont tout éducateur doit tenir compte pour la formation du caractère. Il n'y a rien à faire ou peu de chose, sous ce rapport, avec un tempérament naturellement déséquilibré,

[1]) *De Anima*, II, 3, 414b, 20 sqq. ; III, 12, 434b sqq. — *de Sens.*, I, 436b, 12-18 ; 437a, 1-17.

une complexion physique *anormale*. L'expérience d'ailleurs prouve assez que la maladie, dont l'effet immédiat est d'amener une rupture momentanée d'équilibre au sein de l'organisme, arrête pour autant le développement normal de l'activité psychologique [1]).

Toutefois, on ne doit ici rien exagérer, ni conclure de ce qui précède, que tous les individus de l'espèce humaine dont le tempérament est bien équilibré, ont une manière d'être physique uniforme.

Il arrive très souvent au contraire — pour ne pas dire toujours — qu'un des éléments physiologiques qui entrent dans la constitution de l'organisme, donne le *ton*, imprime sa marque aux autres, sans que sa prédominance rompe pour cela l'équilibre du groupe. Et cet élément dominateur varie lui-même très souvent avec l'âge, l'éducation, le milieu, l'hérédité. Pour telle catégorie d'individus, ce sera le système nerveux ; pour telle autre, le système musculaire ; pour une troisième, le sang ; pour une quatrième, la lymphe, l'atrabile [2]).

Au surplus, ces éléments pourront se combiner entre eux, dans des proportions infiniment variables, suivant les circonstances.

Il faut même pousser plus loin encore l'analyse, et concéder aux physiologistes que le système nerveux par exemple, à supposer même qu'il fût l'élément de différenciation individuelle unique, a une *tonicité*, autrement dit, une aptitude particulière à être ébranlé, et à réagir avec plus ou moins d'intensité, qui varie à l'infini selon les individus.

Le lecteur connaît les admirables travaux de Wundt à

[1]) *Politique*, 1361b, 316 : La santé est appelée la vertu du corps : σώματος ἀρετή. Or qui dit vertu dit *équilibre*, *juste milieu*. — *Problèmes*, 859a,11 ; 865b,18 ; 870b,26 ; 888a,29 ; 956a,29 sqq.

[2]) *Problèmes*, 947 sqq. A cet endroit, Aristote se pose cette question originale : « Cur homines, qui ingenio claruerunt vel in studiis philosophiae, vel in re publica administranda, vel in carmine pangendo vel in artibus exercendis, melancholicos omnes fuisse videamus ? » C'est parce qu'ils étaient atrabilaires. Suit une analyse détaillée de l'atrabile, et de son influence sur les vertus des grands hommes.

ce sujet, et sa célèbre classification des tempéraments : Tempéraments forts et faibles ; tempéraments prompts et lents. [Tempérament fort et prompt : colérique ; — Fort et lent : mélancolique ; — Faible et prompt : sanguin ; — Faible et lent : flegmatique.]

Cette classification est basée sur la différence d'une part dans l'*énergie*, et d'autre part dans la *rapidité de succession*, des vibrations nerveuses.

Ce qu'il y a de vrai dans ce système de classification, c'est le souci intelligent de mettre en lumière l'élément physiologique qui donne à un organisme individuel sa note caractéristique. Mais vouloir renfermer le tempérament dans les limites étroites du seul système nerveux, c'est, ou bien détourner le mot *tempérament* de son vrai sens, ou bien s'insurger contre l'expérience, au nom de l'expérience même.

M. Fouillée a voulu donner à l'étude du tempérament une base plus large, en partant d'un principe biologique. S'appuyant donc sur le phénomène central de la nutrition, il a classé les tempéraments d'après la prédominance d'intégration (tempéraments d'épargne) et la prédominance de désintégration (tempéraments de dépense). « Qu'il faille faire entrer en ligne de compte les modifications profondes qui résultent pour l'équilibre de la vie générale du développement exagéré de tel ou tel système organique », soit. « Et certes il y aurait de curieuses pages à écrire sur les rapports existant entre certains troubles fonctionnels, et la vitalité générale, et même l'humeur. Qui ne connaît les effets remarquables, à cet égard, des maladies d'estomac, du diabète, des affections cardiaques (etc.) ? Mais quelles obscurités subsistent encore ! Et si l'on peut arriver à quelques résultats lorsqu'il s'agit de cas pathologiques, que sait-on sur le résultat général pour l'organisme de la prédominance d'action d'un organe ou d'un système à l'état normal ? Au surplus, à quels systèmes organiques s'arrêter ?

Quel rôle faire jouer au système nerveux en particulier ? et à telle ou telle de ses parties ? » [1])

L'exclusivisme de ces systèmes fait leur faiblesse. On ne peut sérieusement soutenir, sous peine de laisser dans l'ombre, inexpliqués, une multitude de phénomènes qui ne se plient pas volontiers à des divisions arbitraires, qu'une seule disposition physiologique, ni même l'ensemble de ces dispositions, soit l'élément unique, capable de donner au tempérament *moral* lui-même, à l'individualité psychologique, sa physionomie propre et irréductible.

Toutefois il faut savoir gré à des physiologistes de la taille de Wundt d'avoir enfin établi, au nom de l'analyse expérimentale, contre ceux qui soutenaient, au nom de la théorie métaphysique du libre arbitre, la possibilité de créer de toute pièce le *caractère* et de transformer de fond en comble l'organisme par un *fiat* rénovateur, que c'est là une utopie, et une utopie dangereuse. Le tempérament physique, matériel, est, dans chaque individu de l'espèce humaine, un *donné* qui oppose sa force d'inertie à l'activité psychologique. Ne pas tenir compte de ce fait, et entreprendre de briser cette digue naturelle à coups de décisions volontaires, c'est tout simplement s'exposer à briser la volonté elle-même, ou en tous cas à décourager les mieux intentionnés. Ajoutez à cela que ce donné n'est pas quelconque, ni simple, mais au contraire d'une extrême complexité.

Un autre excès à éviter cependant, ce serait de prétendre avec Herbert Spencer par exemple, qu'à raison de toutes nos innéités physiologiques, de notre tempérament *physique*, le *caractère* humain lui-même est donné, et immuable, ou du moins que s'il est transformable, ce n'est qu'à la longue, après des siècles et des siècles, sous la contrainte des forces extérieures, des conditions de la vie. Rien non plus d'aussi décourageant qu'une pareille théorie.

[1]) Malapert, *ouv. cité*, p. 15.

La vérité est entre ces deux systèmes. Nous naissons d'une part avec un tempérament physique dont les dispositions innées, ou acquises sous les influences multiples de l'âge, du sexe, de l'éducation, du milieu, des conditions de la vie, ne sont pas notre œuvre, et s'opposent pour autant à une transformation absolue.

D'autre part cependant, étant donné que ce tempérament physique est ordinairement *équilibré* par la nature en vue de l'activité intellectuelle, dont il est en un certain sens l'instrument, il s'ensuit que l'intelligence — nous dirons plus tard dans quelle mesure — a de droit sur lui un pouvoir de contrôle et d'intervention qui, bien exercé, peut y introduire des changements notables, et faciliter la formation du caractère, autrement dit le déploiement intensif de l'activité intellectuelle à tous les degrés [1]).

Rigide et souple à la fois, le tempérament physique par sa rigidité impose à l'intervention de la raison des barrières infranchissables ; mais en deçà de ces barrières, et en vertu de sa souplesse native indéniable, il se prête assez volontiers à un modelage psychologique, qui varie avec chaque individu. L'expérience personnelle, jointe à celle des siècles, est là pour l'attester. Mais comme il s'agit ici d'une question d'hygiène beaucoup plus que d'une question de psychologie, nous n'insisterons pas. Nous allons maintenant essayer de montrer comment, d'après Aristote, et dans quelle mesure, le *tempérament physique* est subordonné au *tempérament moral*.

III.

Le tempérament moral.

De même qu'on pourrait définir le *tempérament physique* « l'équilibre des dispositions physiologiques », de même

[1]) *De Anima*, I, 1, 403a, 24-26.

nous définirons le *tempérament moral* « l'équilibre des dispositions psycho-physiologiques ».

Qu'on ne s'imagine pas ces deux tempéraments se superposant l'un à l'autre comme se superposeraient deux couches de terrain dont l'une servirait simplement à l'autre de substrat, sans prendre aucune part à sa productivité.

En réalité nous n'avons qu'un tempérament, mais qui peut être envisagé à un double point de vue : *physiquement*, dans sa seule matérialité, et comme *condition* de l'activité psychologique ; puis *moralement*, en tant qu'il est appelé à son tour à *participer* à cette activité psychologique qu'il conditionne, et à devenir un élément considérable du caractère. Dans le premier cas, nous avons simplement affaire à des nerfs, à des muscles, à des humeurs, dont le groupement harmonieux préside à l'évolution de tout organisme vivant. Dans le second cas, nous sommes en présence d'états affectifs, d'inclinations, d'émotions, de passions, qui entrent dans le champ de la conscience psychologique et sont susceptibles d'être moralisés.

Ceci ne signifie pas non plus que le tempérament moral n'est que l'envers conscient du tempérament physique, comme si la conscience humaine n'était que de la sensation transformée, ou cette sorte de phosphorescence dont parle Spencer, que laisseraient derrière eux les phénomènes physiologiques. Il ne faut pas confondre en effet la conscience avec ses conditions, ou son objet.

« A vrai dire, les conditions de la conscience forment un ensemble complexe, réductible peut-être, en tout ou en partie, à des éléments physiologiques et physiques. De même, son objet (sensations, pensées, désirs), considéré en lui-même, forme un ensemble complexe, qui peut présenter, avec la succession des faits physiologiques, un parallélisme plus ou moins exact. Mais la conscience elle-même est une donnée irréductible, que l'on obscurcit en l'expliquant, que l'on détruit en l'analysant. Chercher le détail des éléments

de la conscience afin de les opposer ou de les rattacher aux éléments des fonctions inférieures, c'est perdre de vue la conscience elle-même, pour considérer ses matériaux ou son œuvre » [1]).

Tous les psychologues sont aujourd'hui d'accord sur l'importance des conditions physiologiques pour la mémoire, l'imagination, l'exercice de la pensée. Lorsqu'un sang généreux et très pur circule dans le cerveau, les souvenirs se gravent avec plus de facilité et pour longtemps.

Pareillement « l'enthousiasme moral coexiste avec ces moments radieux où le corps, comme un instrument bien accordé, fait sa partie sans fausse note, et sans distraire vers lui la conscience intime. En ces moments de pleine vigueur la volonté est toute puissante en nous, et l'attention peut être fortement tendue. Au contraire, lorsque nous sommes faibles, débiles, nous sentons lourdement les chaînes qui lient notre esprit au corps, et les échecs du vouloir ont souvent pour cause des maladies d'ordre physiologique » [2]).

Il est donc acquis à la science que le tempérament physique conditionne la spontanéité volontaire, soit qu'elle facilite ses élans, soit qu'elle les comprime.

Mais dans quelle mesure la volonté peut-elle à son tour « moraliser » cette région extrêmement riche de la sensibilité, où s'épanouissent et s'entremêlent à l'infini nos inclinations, nos passions, nos émotions, nos sensations ? Voilà ce qu'il importe surtout de connaître.

En d'autres termes, quelles sont exactement les limites que nos dispositions physiologiques assignent à l'extension de la moralité ? Où commence et finit le *tempérament moral ?* Aristote eût répondu d'un mot qu'il commence et finit avec les *passions*, lui qui a pris soin de compter

[1]) Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, Paris, Alcan, 1895 ; 2e éd., p. 101.
[2]) Payot, *ouv. cité*, p. 159.

exactement le nombre des vertus destinées à faire l'éducation morale de ces dispositions psycho-physiologiques [1]).

Le mot *passion* (πάθος = passio) n'est plus guère usité dans la psychologie moderne. On lui a substitué celui plus général d'*émotion* qui, à notre avis, est loin d'être aussi précis, attendu qu'on peut, sans en fausser le sens, l'appliquer indifféremment à une foule de phénomènes autres que les phénomènes passionnels.

L'avantage de ce terme (émotion), écrit M. Ribot, est de mettre en relief l'élément moteur inclus dans toute émotion [2]). Sans doute, mais cet élément est générique; il convient à toutes les émotions, et par le fait même n'en différencie pas les variétés spécifiques. La passion est une émotion ; ainsi la définit Aristote lui-même [3]). Mais toute émotion n'est pas une passion. James Sully considère l'émotion comme un genre dont la passion est une espèce. Ce qui caractérise cette dernière, c'est la violence. M. Ribéry estime à son tour que la passion, étant de soi violente et durable, s'oppose par là à l'émotion qui est modérée et passagère [4]). Kant avait déjà écrit à ce sujet : « L'émotion est comme une ivresse qui se cuve ; la passion comme une démence de plus en plus profonde » [5]).

La *spontanéité* et la *durée* seraient donc les deux caractères auxquels on peut reconnaître cette espèce d'émotion que nous appelons la passion, et dont Aristote affirme qu'elle est la matière propre de la moralité.

A la vérité, on ne saurait prétendre que le Philosophe ait donné de la *passion* une théorie complète ; mais en réunissant tous les éléments d'analyse éparpillés dans ses ouvrages, on peut soutenir que, d'après lui, *la passion est*

[1]) *Eth. Nic.*, L. II, C. VII, 1107b-1109a.
[2]) Th. Ribot, *La Psychologie des sentiments*, Paris, Alcan, 1905; 5e édition, ch.VII, p. 92. (Cfr. Ribot, *Essai sur les Passions.* Ibid., 1907.)
[3]) *Eth. Nic.* — *Politique*, θ 7, 1342a 8, 5.
[4]) Ribéry, *Essai de classification naturelle des caractères*, Paris, Alcan, 1902, p. 51.
[5]) Kant, *Anthropologie*, L. III.

un mouvement spontané de l'appétit sensible conditionné par des dispositions physiologiques qui en garantissent la durée. La *spontanéité* de la passion nous révèle principalement son aspect *psychologique ;* sa durée relèverait au contraire de ses conditions *physiologiques*. Essayons de mettre quelque peu en lumière ce double aspect des passions ; nous comprendrons mieux ensuite à quel titre elles contribuent à la formation du *tempérament moral.*

La passion serait donc en premier lieu un *mouvement spontané de l'appétit sensible.* On sait que pour Aristote les puissances appétitives sont de deux sortes : l'une rationnelle, qui est la volonté (ὄρεξις βουλευτική) ; les deux autres sensibles, qui sont l'irascible et le concupiscible [1]). Toute sensation détermine dans les êtres doués de sensibilité un mouvement spontané de l'appétit [2]) (ἀπροαιρέτως γίνεται). Nous donnons à ce mouvement spontané de l'appétit sensible le nom de *passion*. Mais si la passion est proprement un phénomène appétitif, on voit cependant que la connaissance y joue un certain rôle, puisque tout mouvement de l'appétit est subordonné à une sensation, au point qu'une sensation le détermine *spontanément*. Dans la passion, ou état émotif, la connaissance est à la fois *antécédente* et *concomitante ;* antécédente, puisqu'elle provoque l'émotion ; concomitante, car le phénomène passionnel, aussi longtemps qu'il dure, se révèle à la conscience avec toutes ses modalités psychiques et physiologiques. C'est là un fait d'expérience [3]).

De tout ce qui précède, il résulte que la passion est un phénomène *mixte*, à la fois psychique et physiologique. Comme fait *psychique*, c'est un mouvement spontané de l'appétit sensible indissolublement lié à une intuition sensible. Le mot « mouvement » est évidemment ici une expression analogique destinée à caractériser la tendance

[1]) *De Anima*, II, 3, 414b,2 : ὄρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις.
[2]) *Ibid.*, II, 3, 414b,4-7. — *Eth. Nic.*, 2, 4, 1106a,3.
[3]) *De Anima*, I, 3, 406b : exemple tiré de la colère.

actuelle d'un appétit vers son objet ou sa fin. Cette tendance est sans doute toujours accompagnée de variations organiques : nous tremblons, ou nous frémissons ; notre respiration s'arrête ou devient haletante ; notre cœur s'affole ou bat faiblement. Mais ces variations organiques, si elles accentuent la tendance psychique — la passion — ne se confondent pas avec elle. Elles n'en sont que l'aspect *physiologique*.

Aristote a en effet nettement distingué entre ces deux aspects psychique et physiologique de la passion. La passion est à la fois pour lui un mouvement de l'âme [1]) (τὰ πάθη κινήσεις ψυχῆς), et une *disposition* corporelle [2]) (σωματικὰ πάθη). Cette disposition corporelle se manifeste à nous par des modifications organiques, telles que la pâleur, le frisson, le tremblement, les spasmes, les sécrétions [3]), en un mot tous les phénomènes musculaires, vasculaires, viscéraux, dont les physiologistes modernes nous ont donné une description détaillée [4]). Ces manifestations organiques externes s'expliquent par le mouvement anormal, trop rapide ou trop lent, du cœur. Car, pour Aristote, c'est bien le cœur qui est l'organe interne et central des facultés sensibles. En lui réside le *sensorium commune* [5]) puisque c'est vers lui que convergent tous les conduits des sens [6]). Il est le siège de toutes les manifestations appréhensives et affectives de l'âme sensible et animale. Le cerveau n'entre pas dans le processus anatomique et physiologique de la sensibilité. Sorte d'éponge humide tempérant l'excès de cha-

[1]) *Politique*, VII, 7, 1342ᵃ,8,5.

[2]) *De partibus animalium*, I, 4 : 644ᵇ,13 : σωματικὰ πάθη enumerantur : θερμότης ψυχρότης, ξηρότης, ὑγρότης etc. — *Eth. Nic.*, X, 2, 1173ᵇ,9.

[3]) *Problèmes*, 947, sqq.

[4]) Lange, *Ueber Gemüthbewungen*. Leipzig, 1887 (trad. du danois). — *Les émotions*. Paris, Alcan (trad. Dumas.) — William James : *What is an Emotion ?* (Mind, IX, 1884). — *La théorie des émotions*. Paris, Alcan, 1903 (trad. Dumas).

[5]) *De gener. animal.*, V, 2 : ἀλλὰ μὲν τό γε κύριον τῶν αἰσθησεων ἐν ταυτῃ (τῇ καρδιᾳ) τοῖς ἔναιμοις πᾶσιν, ἐν τουτῳ γαρ ἀναγκαῖον εἶναι τὸ πάντων τῶν αἰσθηρίων κοινὸν αἰσθητήριον.

[6]) *Ibid.*

leur du cœur, il n'a qu'un rôle extrinsèque. « Ce n'est pas lui qui est l'acropole du corps, c'est le cœur » [1]).

Nous n'avons pas à relever pour le moment ce que ces explications physiologiques de la passion ont d'imparfait ou d'erroné. Car ces imperfections et ces erreurs ne changent pas l'aspect moral du problème. Évidemment Aristote s'est trompé en admettant que le cœur est le principe de la motricité et, par suite, de la physiologie de l'émotion. On admet généralement de nos jours que les variations du cœur n'ont sur la motricité qu'une influence indirecte, et qu'un événement cérébro-spinal, dont elles dépendent, est à l'origine du cycle physiologique de l'émotion. Cependant cette erreur du Philosophe renferme une âme de vérité, puisque tout au moins le cœur garde une part *indirecte* dans toute émotion.

Sous son aspect *psychique*, avons-nous dit, la passion est un mouvement *spontané* de l'appétit sensible indissolublement lié à une sensation. Au contraire, sous son aspect *physiologique*, elle est un phénomène *durable*, une sorte de mouvement « à répétition ».

La question du *tempérament moral* n'est susceptible d'une solution satisfaisante que si l'on veut bien tenir compte, avec Aristote, de ces deux aspects du phénomène passionnel.

On ne saurait nier, par exemple, que le propre de ce phénomène soit de s'accroître et de s'incruster de plus en plus dans le tempérament moral d'un individu. C'est même par ce caractère de *durée* que les passions se différencient des autres émotions sensibles qui, violentes parfois, ne durent pas, ou encore s'éteignent à proportion de leur violence. Or à quoi tient cette stabilité des phénomènes passionnels sinon à la nature matérielle de l'appétit qu'ils

[1]) *De part. animal.*, III, 5, 668a : Καρδία... ὥσπερ ἀκρόπολις τοῦ σώματος. — J. Soury, *Le système nerveux central.* Structure et fonctions. Histoire critique des théories et des doctrines ; 2 vol. in-4o, 1850 pp. Paris, Carré et Naud, 1899.

modifient, et à l'ensemble des dispositions physiologiques on organiques qui conditionnent son activité ?

Les passions, en effet, ne sont que des modalités naturelles ou acquises de l'irascible et du concupiscible. Rien de moins stable *objectivement* que ces phénomènes, puisqu'ils sont sous la dépendance de causes essentiellement multiples et changeantes, comme l'hérédité, le tempérament physique, l'âge, le sexe, le milieu, l'éducation, l'imagination et la volonté. D'autre part, cependant, à raison même du caractère matériel des puissances qu'elles modifient, les passions sont à leur tour soumises à la loi d'inertie. D'où leur stabilité subjective que l'on a souvent mise en relief, mais sans réussir toujours à en donner la raison. Et puisque, d'après le Philosophe, les passions sont la *matière* propre des habitudes ou vertus morales, le rôle de ces dernières devra donc consister, soit à les utiliser si elles leur sont favorables, soit à les neutraliser, si elles sont plutôt de nature à leur nuire. Cela s'appelle « philosopher avec les passions » (συμφιλοσοφεῖ τοῖς πάθεσι). On parle souvent des *vertus* et des *vices* de tempérament. En réalité, il ne s'agit pas là de vertus et de vices dans le sens où ces phénomènes sont de vraies *habitudes* morales, mais des *passions* qui leur ressemblent, et en ont la *stabilité* apparente.

La stabilité des vertus et des vices est *objective ;* la stabilité des passions est *subjective* pour les raisons que nous avons analysées ailleurs longuement [1]). Sans doute la volonté, en utilisant les passions, en leur fournissant les excitations habituelles, peut leur communiquer la stabilité même des habitudes vertueuses ou vicieuses. Mais, en principe, la durée des passions a son explication nécessaire et suffisante dans la nature elle-même de l'appétit sensitif qui, au dire d'Aristote, est une faculté matérielle, et donc subit

[1]) *Les éléments psychologiques du caractère moral* (Revue des Sciences phil. et théol., avril 1907).

toutes les conditions du tempérament physique où s'exerce son activité.

En tant qu'elle est une *émotion*, un mouvement de cet appétit, la passion est un phénomène passager, un *réflexe* qui mendie au dehors son excitation immédiate. Mais elle n'en reste pas moins un phénomène double, et dont la durée précisément dépend des conditions physiologiques qui déterminent l'appétit à s'orienter dans telle ou telle direction, aussi longtemps qu'une cause nouvelle n'intervient pas. Les vraiment passionnés parmi les hommes sont ceux qui héritent de ces dispositions physiologiques ou organiques avant même de s'être laissés aller à aucun mouvement de passion, ou qui les acquièrent sous l'influence de l'âge, du milieu, de l'éducation. « Un enfant vient de naître : rien de plus obscur, assurément, que son avenir moral; qui pourrait prédire ce qu'il deviendra ? Nul, cependant, ne s'imagine que cet enfant puisse tout devenir indifféremment, j'entends avec une égale facilité... Il s'en faut qu'il soit table rase... Il apporte en germe, outre les facultés essentielles de l'esprit humain, et les puissances fondamentales communes à toute l'espèce, une complexion intellectuelle et morale particulière, qui fera son individualité » [1]).

Après les observations de Taine, Darwin, Preyer, J. Sully, Pérez, Sikorski, etc , on ne peut douter non plus qu'il y ait chez les enfants, dès les premiers mois, des dispositions physiologiques qui auront un retentissement considérable sur leur tempérament moral, et les différencieront les uns des autres. Certaines passions ou émotions n'apparaissent chez eux ni au même moment, ni dans le même ordre. Les uns sont enclins de bonne heure à la colère, d'autres à la douceur; ceux-ci sont tendres, affectueux, ceux-là brusques et bourrus. C'était déjà l'opinion d'Aristote [2]).

[1]) Marion, *Solidarité morale*. Paris, Alcan; 1re P., ch. 1.
[2]) *Eth. Nic.*, VII, 1179b 8, 9. — *Politique*, 1338b, 18 ; 1448a, 2 ; 1449b, 37 ; 1454a, 26, 28.

De même au point de vue intellectuel. A côté des enfants prodiges, dont la mémoire ou l'imagination sont déjà remarquables, il y a les « bêtas » que rien n'impressionne, et qui ne retiennent rien.

« Sans doute, remarque M. Malapert, l'éducation aura prise sur ces divers pouvoirs psychiques, et sur leur ensemble ; [leur] variabilité, [leur] malléabilité sont certaines et leurs limites sont assez souples et assez reculables. Mais si large qu'on soit disposé à faire la part de cette action du milieu, du temps, de l'expérience, encore faut-il se tenir en garde contre une exagération dangereuse qui conduirait à ne tenir aucun compte, dans l'éducation même, de la nature individuelle, des aptitudes innées. Ce serait un retour à la vieille conception du XVIIIe siècle d'après laquelle on pourrait à volonté créer des génies, des héros ou des saints. Tout ne vient pas de l'expérience, de l'action du milieu physique ou social. L'enfant n'est pas un être amorphe au moral plus qu'au physique : l'hérédité joue dans l'un et l'autre cas un rôle dont on ne saurait, sans s'exposer à de graves mécomptes, méconnaître la souveraine importance » [1]).

Aussi bien nous paraît-il difficile de contester que la durée des passions a son explication première dans ces dispositions physiologiques innées ou acquises qui conditionnent l'exercice de l'appétit sensible. Car, suivant cette loi dont nous avons déjà parlé, toute modification apportée à la matière persiste tant qu'une cause naturelle n'intervient pas.

Est-ce à dire qu'il faille confondre les passions avec les dispositions organiques ? Évidemment non, pas plus qu'il ne faut confondre la conscience avec ses conditions physiologiques. Mais autre chose est de dire que les passions doivent leur stabilité à ces conditions, et autre chose de soutenir qu'elles se confondent avec elles.

[1]) Malapert, *ouv. cité*, ch. II, p. 17.

Comme nous étudions avant tout les passions au point de vue moral, il nous a paru urgent d'insister sur ce point, et d'y attirer l'attention des éducateurs, de tous ceux qui président à la formation du caractère.

On reconnaîtra un éducateur *habile* à la perspicacité qu'il mettra à discerner dans un individu, dont la formation du caractère lui est confiée, les aptitudes innées ou acquises dont il pourra faire état pour aboutir à cette rude tâche, et les passions (naissantes) qui prennent leur source à ces aptitudes, et en dépendent. S'il veut passer outre à ces indications naturelles, et créer de toutes pièces le caractère, il n'aboutira à rien, sinon à décourager les meilleures volontés, dont les efforts viendront se briser contre l'inertie de la matière déjà disposée et orientée d'avance.

Tout individu vient au monde avec des tendances passionnelles, pour cette raison bien simple qu'il apporte en naissant une inclination naturelle à se porter vers les biens sensibles, qui sollicitent son activité, et qui, une fois connus, excitent en lui ces mouvements violents et durables que nous avons appelés des *passions*.

Il était donc nécessaire de dire jusqu'à quel point les phénomènes passionnels sont conditionnés par nos dispositions physiologiques ; mais il est bien plus nécessaire encore de savoir dans quelle mesure ils peuvent être soumis à l'éducation morale, et comment la volonté doit s'y prendre pour les discipliner, et les faire servir à la formation du caractère.

Cette réflexion nous ramène au côté *psychique* des passions, et à ce que j'appellerais volontiers l'*inter-dépendance* des deux aspects physiologique et psychique de l'émotion passionnelle.

Mouvement de l'âme (κινήσις ψυχῆς) et disposition corporelle (σωματικὰ πάθη), cette double face de la passion ne doit pas en effet nous tromper sur son unité foncière et vivante. La passion n'est, en définitive, que le mouvement organique

animé par le mouvement appétitif de l'âme. Quand un animal ou un homme est en colère, cette émotion est à la fois un fait de l'âme et un fait du corps : comme fait de l'âme, on peut dire que c'est le désir d'offenser qui nous a offensé ; comme fait du corps, on peut la définir une ébullition du sang, et une chaleur autour du cœur [1]). En réalité, ces deux aspects sont corrélatifs et intègrent un même phénomène. C'est d'ailleurs ce que l'expérience nous prouve en nous montrant l'interdépendance de l'acte appétitif et du mouvement corporel, ou ce qu'on a justement appelé la *réversibilité de l'état émotionnel* [2]). De même que le mouvement spontané de l'appétit détermine et provoque des changements corporels, de même l'émotion peut être provoquée à son tour par la seule mise en jeu des réactions physiologiques, par l'absorption d'excitants ou de calmants, ou encore, chez certains dégénérés héréditaires, sans cause apparente, par la seule *prédisposition* morbide [3]).

Que suit-il de là au point de vue moral, sinon que les passions étant la *matière* propre de la moralité, c'est à la raison, pour autant que son activité dépend de la sensation, de régler les mouvements de l'appétit sensible ? Toute tendance passionnelle est en effet liée elle-même à un jeu de représentations, à un système de sensations qui sont comme la source d'excitation des émotions sensibles. En changeant l'ordre de ces intuitions sensibles, de ces représentations imaginatives, la raison intervertira du même coup l'ordre des passions. Mais comment la raison devra-t-elle s'y prendre pour opérer ce changement ? Par l'intermédiaire de la *volonté* et des *vertus morales*. La vertu morale, d'après Aristote, est une habitude de l'âme, et donc une qualité stable qui consiste dans un assouplissement durable de nos

[1]) *De Anima*, 1, 4.
[2]) Noble, *La nature de l'émotion selon les modernes et selon saint Thomas* (Revue des Sciences phil. et théol., avril et juill. 1908).
[3]) *De Anima*, I, 1, 433a, 23, sqq.

appétits irrationnels au dictamen de la raison ; c'est la libre fixation de nos instincts dans la majesté de l'ordre [1]). Mais en quoi consiste l'ordre ? A trouver le *juste milieu* entre deux tendances contraires, à *équilibrer les passions*, à créer en un mot le *tempérament moral*.

D'une part, la vertu qui a pour objet le bien, et pour but de nous rendre bons, est une chose qui dépend de nous ; on l'acquiert par de libres efforts, « ainsi que les autres arts ». On devient cithariste en jouant de la cithare, architecte en bâtissant des maisons ; on devient vertueux en faisant des actions belles et bonnes. La vertu morale naît, se développe, et s'achève par la pratique ; elle a son principe dans notre franc arbitre [2]). D'autre part, les passions ne méritent ni l'éloge, ni le blâme. Comme les « puissances », elles sont amorales [3]).

Qui donc les *moralisera ?* La vertu morale, en y introduisant la *mesure*, l'*équilibre*, le *juste milieu*. Pour obtenir de nos actions le plus grand bonheur possible, nous devons n'y laisser ni excès, ni défaut, les réduire aux proportions d'un moyen terme [4]). Tout ce qui est divisible peut avoir du plus et du moins, et par là même du trop et du trop peu [5]). Tel est le caractère de nos passions, « tel est, par exemple, le caractère que présentent la crainte, la hardiesse, le désir, la colère, la pitié, et généralement tout plaisir et toute douleur » [6]). Les bonnes actions, et par suite la vertu qui en est le principe, se tiennent donc dans le *juste milieu*, μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετὴ [7]). Lorsque le sage sera parvenu à équilibrer ainsi toutes ses tendances passionnelles, par l'éducation de sa sensibilité, son *tempérament* moral sera

[1]) *Eth. Nic.*, II, 4 ; 1106ᵃ, 7-10 ; 1106ᵃ, 11-13.
[2]) *Ibid.*, II, 1, 1103ᵃ, 19-34.
[3]) *Ibid.*, II, 4, 1106ᵃ, 7-10.
[4]) *Ibid.*, II, 5, 1106ᵇ, 8-16.
[5]) *Ibid.*, II, 5, 1106ᵇ, 26-29.
[6]) *Ibid.*, II, 5, 1106ᵇ, 16-21.
[7]) *Ibid.*, VII, 8, 1178ᵃ, 15.

organisé, et, en vertu de la *réversibilité de l'état émotionnel*, les passions réagiront à leur tour sur la volonté et les vertus morales dont elles faciliteront le développement pour aboutir à la formation du caractère.

« L'activité de chaque être s'applique aux choses qu'il aime le mieux et se déploie pour elles ; celui qui est passionné pour la science consacre son intelligence à l'étude, et ainsi des autres. On juge d'autant mieux les choses et on les pratique avec d'autant plus de précision qu'on les fait avec plus de plaisir. Voyez, par exemple, les progrès que font en géométrie ceux qui se plaisent à la science géométrique et la facilité particulière qu'ils ont à en comprendre les détails. Ainsi le plaisir contribue toujours à l'acte et augmente le talent » [1]).

L'importance de l'éducation de la sensibilité, de l'organisation du *tempérament moral*, ressort évidemment de cette analyse. Il ne s'agit pas de supprimer les passions, mais de philosopher avec elles, d'en tirer le meilleur parti possible.

Les premiers soucis de l'éducateur doivent porter sur le *tempérament physique*. *Mens sana in corpore sano*, dit le proverbe. Pas d'équilibre moral — du moins habituellement — sans un équilibre physique correspondant. Moralement parlant, les questions d'hygiène seront donc au premier plan de l'éducation.

La santé corporelle une fois assurée, l'éducateur — ou l'autodidacte, peu importe — concentrera ses efforts sur la sensibilité, tant au point de vue de la *connaissance* que sous le rapport de l'*appétition*, puisque ces deux sources d'activité sensible sont connexes. D'où l'éducation des *sens*, de la *mémoire*, de l'*imagination* destinée à favoriser l'*association des idées* ; puis, parallèlement, l'éducation de l'appétit sensible sous son double aspect psychique et physio-

[1]) *Eth. Nic.*, X, 5.

logique, de façon à souder à des *idées morales*, par l'intermédiaire des *intuitions sensibles*, les *élans passionnés* de l'irascible et du concupiscible. Nous reviendrons prochainement sur le fonctionnement pratique de tout cet organisme en parlant de la formation du caractère.

M.-S. Gillet, O. P.

V.

LES SANCTIONS.

L'idée de sanction est corrélative à celle d'obligation. Aussi la première n'a-t-elle pas moins souffert que la seconde des attaques de la critique contemporaine. On a dit qu'elle est un reste du *talion* et que, par suite, elle se trouve entachée de vengeance ; on a déclaré que la loi morale n'en a pas besoin, et même qu'elle est contradictoire à la vraie notion de cette loi.

Pourtant, une idée si foncière ne peut être vaine de tous points : on le sent dès l'abord. Il faut donc essayer de définir ce qu'elle peut avoir de solide ; il faut faire un effort pour relever cette colonne maîtresse du temple de la morale.

Ce que je voudrais chercher en premier lieu, c'est le fondement sur lequel repose l'idée de sanction. Je parlerai ensuite des formes diverses que peut revêtir cette idée. De cette sorte, la solution du premier problème préparera celle qu'il convient de donner aux autres.

I.

La sanction, d'après la conscience commune, est la récompense ou le châtiment que méritent nos actes, suivant qu'ils sont bons ou mauvais.

Cette manière de voir a-t-elle sa raison d'être dans l'idée de justice ? Telle est la question à trancher. Or elle

ne peut comporter qu'une solution positive. Cette solution est même si claire que, les motifs qui la fondent une fois démêlés, on ne conserve plus aucun doute sur sa valeur.

Il est juste que chacun trouve son bien dans le bien qu'il fait.

On nous parle d'une loi qui exerce sur notre conscience une contrainte perpétuelle, qui taille sans cesse dans le vif de notre nature, qui peut nous demander le sacrifice de nos intérêts les plus chers et jusqu'au sacrifice de notre existence. On veut, d'un autre côté, que cette même loi n'ait aucun égard pour ceux qu'elle violente à ce point ; on veut que, impassible autant qu'impérieuse, elle ne soit jamais bienfaisante envers les individus qui s'immolent à son profit. C'est là, nous dit-on, ce que requiert la nature des choses : la nature des choses requiert que l'homme vertueux soit traité comme le coquin, et même moins bien, puisque le coquin a l'avantage de jouir sans gêne des plaisirs de la vie.

Je réponds que de telles exigences sont absurdes ; je déclare que, dans ce cas, la loi morale est inique.

Je le déclare d'autant plus haut que, indifférente à mes nobles efforts, elle me lèse en même temps dans le plus légitime, le plus profond et le plus indéracinable de mes vœux. Je suis né pour le bonheur. Ma vie n'a de sens que dans la mesure où je l'atteins ; j'ai droit par suite à ce bien suprême : ce droit est le premier que je possède et celui qui donne à tous autres leur signification. Or on vient me dire que la loi morale n'en peut tenir aucun compte, et sous prétexte qu'elle exclut toute idée de sanction ; on vient me dire qu'il existe un impératif supérieur qui, loin de me conduire à ma destinée naturelle, ne fait au contraire que m'en éloigner, et dans la mesure même où j'accomplis ses ordres avec plus de courage. Mais alors, je lui refuse toute obéissance : je m'érige en rebelle dans la cité du devoir ;

et c'est mon droit. Si l'on peut encore me contraindre, on ne peut plus m'obliger.

Que se propose-t-on d'ailleurs, en faisant une loi quelconque, et quel que puisse être son objet ? On se propose de diminuer la souffrance ou d'augmenter la joie. Toute loi est, par essence, un moyen rationnel de contribuer au bonheur. Dès lors, que faut-il penser de cet idéal de conduite que l'on prône si fort depuis Kant et au nom duquel on excommunie tout le reste ? Non seulement il est deux fois injuste, comme on vient de le montrer, mais encore il exclut la fin qui fait toute sa raison d'être : c'est une contradiction gênante, rien de plus. Il faut donc secouer enfin le joug humiliant que cet idéal nous impose. La chose est légitime ; il n'y a même rien qui soit aussi pressant. Il est sublime, dites-vous, de s'incliner devant la loi, de se sacrifier librement au devoir. « Sublimité pitoyable, réplique M. Bayet, sublimité faite d'abstraction et de servitude » [1]). Et il a raison sur les adversaires qu'il vise dans ces paroles. L'excès de désintéressement, en matière de moralité, conduit tout droit à la révolte contre le bien.

Non, non, ne parlez pas d'un impératif qui ne s'achève point dans la joie ; ne parlez pas d'un impératif que n'accompagne nulle récompense. Vous travaillez, par votre langage, à l'effondrement de toute vie morale. Pour celui qui sait qu'il ne doit jamais trouver son bien dans le bien, la vertu ne peut être qu'une antinomie doublée d'iniquité ; et les foules le comprennent trop : elles sentent bien que le mât de cocagne que vous leur dressez n'est pas fait pour elles, et même qu'il n'est fait pour personne.

Il est également juste que chacun trouve son mal dans le mal qu'il fait.

On peut tenir pour juste ce qui dérive de la notion

[1]) *L'idée du bien*, pp. 63-64, Paris, F. Alcan, 1908.

même de loi. Or toute loi, du fait qu'elle existe, possède un certain droit de défense et, par suite, un certain droit de punir. Car, autrement, elle aurait le dessous dans sa lutte contre ceux dont elle est appelée à contraindre les désirs vagabonds : née pour maintenir l'ordre, elle resterait impuissante à le faire respecter.

On nous dit qu'un jour viendra où nous serons complètement adaptés soit à notre milieu, soit à nous-mêmes : on entr'ouvre la perspective d'un avenir où l'homme fera le bien sans effort, à peu près comme l'abeille construit ses alvéoles ; on conclut de là que le rapport du châtiment et de la loi n'est qu'accidentel, puisque, dans cette autre terre promise, la connaissance de l'ordre entraînera d'elle-même sa réalisation [1]).

Mais, en attendant que ce beau rêve s'accomplisse, nous sommes dans la période du combat : il nous faut lutter contre le débordement des appétits ; c'est l'instinct myope et brutal qui domine encore. Or la raison toute seule ne suffit pas à le réduire ; besoin s'impose de recourir à la contrainte, pour maintenir l'ordre. Le châtiment est juste, dans les conditions actuelles, puisqu'il est nécessaire au présent et, par le présent, à l'avenir.

Imaginez d'ailleurs que l'idéal du progrès vienne à se réaliser pleinement, la loi n'en aura rien perdu de son droit de légitime défense. A qui commandera-t-elle, dans cette vie paradisiaque ? A des hommes encore. Mais qui ne voit que la liberté, dans l'homme, peut toujours subir un assaut dont elle sorte vaincue ? L'homme, si parfait qu'il soit, reste capable de transgresser l'ordre ; et, par conséquent, il faut que la loi conserve de quoi l'y ramener. Il en est de son pouvoir contraignant comme de la foudre qui sommeille dans les nuages : il n'apparaît que par moments ; mais il existe toujours.

[1]) V. M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, p. 243 ; cfr. id., *La religion de l'avenir*, p. 358, Paris, Alcan, 1887.

Supposez même des esprits purs et infailliblement fixés dans le bien, tels que les anges dont parle le christianisme. Le droit de punir ne s'exercera jamais à leur égard ; mais il demeure, et tout entier. Ces esprits conservent une certaine capacité fondamentale de déchoir ; or à toute possibilité de déchoir répond dans la loi une possibilité de contraindre. Le droit de punir est corrélatif à la loi, parce que la loi est corrélative à la liberté.

L'unique hypothèse où le concept de châtiment puisse se séparer du concept de loi, c'est celle de l'universelle nécessité. Mais alors il ne s'agit plus d'éthique ; il n'est plus question que de dynamique : par là même, le mot de loi perd son sens moral, vu qu'il n'y a de liberté nulle part. Il ne désigne plus en définitive qu'une relation toute scientifique de phénomènes, analogue à celle que soutient une bielle avec le piston qui la meut.

*
* *

Récompense ou châtiment, la sanction est un corollaire du concept de justice : voilà notre principe de solution. Regardons maintenant aux difficultés que l'on oppose à ce principe ; car elles ont eu trop d'action, elles en ont encore trop, pour qu'il soit possible de les passer sous silence.

M. Guyau s'évertue à subtiliser sur l'idée de sanction, afin d'en établir l'illégitimité. J'ai cherché dans son livre, dont la logique d'ailleurs n'est pas toujours facile à saisir ; et voici un premier lot des preuves sur lesquelles il essaie de fonder sa critique.

On croit généralement que la sensibilité et la volonté, bien que distinctes d'une certaine manière, ne sont pourtant que deux facultés d'une seule et même personne : c'est ce que tout le monde suppose, et parce que tout le monde se figure en avoir quelque sentiment. M. Guyau ne se range pas à cette façon simpliste de voir les choses. D'après lui, « les diverses facultés de l'homme ne sont pas vraiment

liées et déterminées les unes par les autres » [1]) ; elles constituent autant de centres d'imputabilité. Dès lors, ajoute-t-il, on ne comprend plus « comment [la sensibilité] peut répondre pour la volonté ». « Si celle-ci a librement voulu le mal, ce n'est pas la faute de la sensibilité, qui n'a joué que le rôle de mobile et non de cause » [2]). C'est dans Molière seulement qu'on bat sa femme sur le dos de Martine.

On croit aussi d'ordinaire que notre volonté n'est pas tellement enfouie dans sa retraite profonde, que l'on ne puisse la provoquer du dehors. Et l'on en donne une preuve qui, pour être banale, ne paraît pas moins convaincante. Est-ce que le plaisir et la douleur n'entrent pas toujours pour quelque chose, sinon dans nos déterminations libres, du moins dans nos délibérations ? Et même ne suffit-il pas d'approcher un peu trop la main d'une lampe allumée, pour qu'immédiatement notre volonté se mette en exercice? M. Guyau n'a point de ces idées qui sont communes à tous les hommes ; c'est un délicat qui ne vit que de mets finement quintessenciés.

A son gré la volonté, en tant que libre, habite un ciel inaccessible aux humains : impossible de l'atteindre par des excitations extérieures. Elle « est tout à fait insaisissable pour nous ; c'est un absolu et l'on n'a pas prise sur l'absolu ». Par suite, « ses résolutions en elles-mêmes sont *irréparables*, *inexpiables*. On les a comparées à des éclairs, et, en effet, elles éblouissent et disparaissent ; l'action bonne ou coupable descend mystérieusement de la volonté dans le domaine des sens, mais ensuite il est impossible de remonter de ce domaine en celui du libre arbitre pour l'y saisir et l'y punir : l'éclair descend et ne remonte pas ». Comment procéder alors quand ce « César irresponsable »

[1]) Ce qu'il y a de plus curieux, c'est qu'il met cette singulière conception au compte des partisans du libre arbitre.
[2]) *Loc. cit.*, p. 188 ; cfr. p. 190.

a méfait ? Il n'y a qu'un parti raisonnable, c'est d'attendre qu'il veuille bien se convertir. Mais, si de fait il se convertit, la peine vient trop tard ; elle n'a plus de fondement. Bref, le libre arbitre avant son retour à l'ordre ne peut être exécuté qu'*en effigie* ; et après, il ne doit plus l'être du tout, car ce serait de la cruauté que de frapper un repenti. Envisagé du point de la raison, le châtiment ne trouve de place nulle part.

Qu'on pousse jusqu'au bout la distinction des facultés de notre âme ; que l'on ne se borne pas à considérer le libre arbitre et la sensibilité comme deux personnes distinctes ; que l'on en fasse encore deux entités métaphysiques assez profondément séparées pour que la première ne s'intéresse plus à notre sort quand même on nous brûlerait la plante des pieds. Et, du fait, le tour est accompli ; les criminels pourront se donner libre carrière : ils auront conquis leur brevet d'inviolabilité personnelle.

Mais M. Guyau ne s'en tient pas là dans son bel élan de générosité. A son sens, les coupables ne méritent que de « la pitié », parce qu'ils ne sont que malheureux. Bien plus, la raison, quand on s'y tient jusqu'au bout, veut qu'on les absolve totalement, car que cherchent-ils au fond ? Rien autre chose que leur bonheur. Or le droit au bonheur est imprescriptible et reste toujours tel, de quelque manière qu'on l'entende et quelque usage que l'on en fasse. « Les coupables gardent aujourd'hui même devant nos lois un certain nombre de droits ; ils conservent tous les droits dans l'absolu... : de même qu'un homme ne peut pas lui-même se vendre comme esclave, il ne peut s'enlever lui-même cette sorte de titre naturel que tout être sentant croit avoir au bonheur final. Tant que les êtres librement ou fatalement mauvais persévéreront à vouloir le bonheur, je ne vois pas quelle raison on peut invoquer pour le leur retirer. » Le tigre a le droit de dévorer ses victimes, puisqu'il ne peut être heureux qu'à cette condition ; et, par suite, on n'a point celui de se défendre contre son

instinct sanguinaire : le tout consiste à ne pas en faire la rencontre. « On sait la légende indoue suivant laquelle Bouddha donna son propre corps en nourriture à une bête féroce qui mourait de faim. C'est là la pitié suprême, la seule qui ne renferme pas quelque injustice cachée » [1]).

Assurément, je ne ferai pas à de telles considérations l'honneur d'une critique. C'est assez de les avoir tirées au clair, pour montrer ce qu'elles valent. Le lecteur impartial saura voir par lui-même tout ce qu'elles ont d'artificiel, de forcé et de froidement pervers. Attaquer de cette sorte l'idée traditionnelle de sanction, c'est sûrement lui donner le beau rôle.

Heureusement pour la mémoire de M. Guyau, son argumentation renferme des parties plus sérieuses. Comment la sanction se rapporte-t-elle, non plus à la loi morale, mais à la moralité ? C'est un point qu'il examine à diverses reprises, et dans le dessein d'y découvrir une preuve en faveur de sa thèse. Il est bon, je crois, de démêler ce qu'il dit à cet égard. Notre pensée y trouvera peut-être l'occasion de se préciser davantage.

« Le caractère essentiel d'une vraie sanction morale, nous dit M. Guyau, serait de ne jamais constituer une fin, un but ; l'enfant qui récite correctement sa leçon pour le simple but de recevoir ensuite des dragées, ne les *mérite* plus, au point de vue de la morale, précisément parce qu'il les a prises pour fin. La sanction doit donc se trouver tout à fait en dehors des régions de la *finalité*, à plus forte raison, de l'*utilité* » [2]). Par suite, elle n'a plus de place dans le processus de notre activité morale ; si elle y entre, c'est comme en contrebande, c'est pour le vicier. Yves, Frère Prêcheur, vit un jour à Damas une vieille femme qui portait à la main droite une écuelle de feu, et à la main gauche une fiole pleine d'eau. Yves lui demanda : « Que

[1]) V. sur ce point, *loc. cit.*, pp. 195-197.
[2]) *Loc. cit.*, p. 194.

veux-tu faire de cela ? » Elle lui répondit qu'elle voulait avec le feu brûler le paradis, et avec l'eau éteindre l'enfer. Et il lui demanda : « Pourquoi veux-tu faire cela ? » Parce que je ne veux pas que nul fasse jamais le bien pour avoir la récompense du paradis, ni par peur de l'enfer, mais simplement par amour de Dieu. » Exclure son bien de la pratique du bien : voilà l'unique forme de la moralité. Le reste n'est que du marchandage.

Cette idée, d'ailleurs, n'est pas propre à M. Guyau. Sortie du kantisme, elle s'est répandue un peu partout. On la trouve même sous la plume de Paul Janet ; et, chez cet auteur, elle s'accroît d'une remarque nouvelle. Pour P. Janet, la sanction morale n'est pas seulement la négation de la moralité ; elle constitue aussi, et par là même, un danger perpétuel de corruption. « La loi morale, écrit-il, a ce caractère propre de demander à être accomplie « par respect pour elle-même », et c'est là ce que l'on appelle le devoir. Toute autre raison d'accomplir la loi, hors celle-là, est une manière de violer la loi. » Puis, il ajoute : « et si je dois l'accomplir pour elle-même, il est inutile et même *périlleux* de joindre un autre motif que celui-là à la prescription de la loi » [1]). En d'autres termes, il faut que l'on se précipite d'un coup dans l'amour pur ; ou bien l'on manque encore de moralité, on s'expose du moins au risque perpétuel d'en manquer. Le quiétisme laïc, voilà le vrai.

Cette doctrine me paraît excessive et plus propre à dépiter de la vertu qu'à lui créer des adeptes.

Ce qu'il y a d'immoral, ce n'est pas de chercher notre bien dans le bien ; ce n'est pas non plus d'éviter notre mal en nous abstenant de mauvaises actions. Car où trouver un manque à pareille conduite, quand on la considère en elle-même ? Quel désordre y a-t-il à vouloir que la vertu se traduise par la joie et l'absence de faute par l'absence de douleur ? La finalité des choses ne sera consommée, la

[1]) *La morale*, p. 575. Paris, Delagrave, 1880.

justice n'aura satisfaction, et par là même l'ordre n'existera que le jour où cette concordance deviendra complète et définitive : le bien parfait ne peut être que la réconciliation du devoir avec la sensibilité meurtrie. Tout le monde s'accorde à le reconnaître, même l'impitoyable moraliste de Königsberg. Est-ce donc parce qu'il s'agit de *mon* bien que *le* bien devient le mal ? Mais c'est absurde, tout simplement. Le bien est toujours celui de quelqu'un ; et le mien doit valoir celui des autres.

Il n'y a d'immoralité qu'à partir du moment où l'on s'aime soi-même comme il faut aimer le devoir, suivant la pensée de saint François de Sales ; il n'y a d'immoralité que lorsque l'on se dit au fond du cœur : « Périsse la cause sacrée du bien, pourvu que j'évite la souffrance et que je fasse mon bonheur ! » L'immoralité consiste à se considérer soi-même comme la fin de l'univers.

En conséquence, la sanction morale ne s'oppose point par nature à la moralité. Elle ne la vicie que quand elle devient un but qui se subordonne tout le reste. Or il ne tient qu'à nous de ne point lui donner cette prédominance. Elle n'est illégitime, comme les autres choses, que par l'abus que nous en faisons.

Cet abus ne se produit d'ailleurs que chez ceux qui ne comprennent pas le vrai rôle de la sanction morale. Que cherchent, en effet, les individus qui l'élèvent à l'état de fin suprême ? Leur intérêt, et rien que cela. Or c'est précisément ce qu'ils fuient par leur préférence sacrilège ; puisque, en n'accomplissant pas la loi pour la loi, ils la violent du même coup et méritent ainsi d'être châtiés. Ceux qui mettent leur bien personnel au-dessus du bien, se contredisent dans leurs propres actions ; et le moyen de remédier à leur état d'âme n'est point de supprimer la sanction morale, c'est simplement de les éclairer sur leur mauvais calcul.

La sanction morale est inoffensive de sa nature ; elle ne présente par elle-même aucune espèce de danger. On peut

ajouter qu'une fois bien comprise, elle devient tout naturellement un auxiliaire de la vertu ; on peut dire qu'elle est comme la discipline par laquelle l'idéal immaculé du devoir nous élève jusqu'à son niveau. Penser aux sanctions de la loi morale, c'est penser à cette loi, c'est se familiariser avec elle, c'est prendre une conscience toujours plus vive de sa valeur souveraine, de sa bonté et de sa beauté ; c'est se purifier soi-même sous l'influence d'un spectacle divin. D'autre part, l'action qu'exerce la sanction morale soit sur notre cœur soit sur nos sens, tend à créer en nous des habitudes d'ordre : elle plie peu à peu ce que Pascal appelle « l'automate » ; et la raison en acquiert d'autant plus de clairvoyance et de force pour établir sa suzeraineté. C'est de deux manières à la fois que la sanction morale nous bonifie : elle nous améliore en évoquant l'idée de « la loi sainte » ; elle nous améliore aussi par l'influence réductrice qu'elle a sur la partie sensible de notre nature. *Initium sapientiae timor Domini :* cette parole demeure. Les progrès de la psychologie n'en ont pas diminué la justesse, ils l'ont mise au contraire dans une lumière plus vive.

II.

L'idée de sanction est fondée, et sur des raisons qui ne laissent pas de place à la réplique. Mais trouve-t-elle son application dans les lois qui président au cours des choses ? Y a-t-il, entre la moralité et son ambiance, une sorte de dépendance secrète en vertu de laquelle on trouve son bien dans le bien et son mal dans le mal ? Existe-t-il une sanction naturelle ?

M. Guyau nous répond que la nature ne récompense ni ne punit personne. Et de cette assertion décevante il donne deux preuves principales : l'une se fonde sur l'amoralité des lois physiques ; l'autre sur la distinction radicale qu'il

faut établir, à son sens, entre les droits de la raison et ceux de la sensibilité.

« La nature est un grand mécanisme... que rien ne saurait entraver ; elle broie tranquillement celui qui tombe dans ses engrenages ; être ou ne pas être, elle ne connaît guère d'autre châtiment ni d'autre récompense. Si l'on prétend violer la loi de la pesanteur en se penchant trop par-dessus la tour Saint-Jacques, on sera réduit aussitôt à présenter la vérification sensible de cette loi en se brisant sur le sol. Si l'on veut, comme certain personnage d'un romancier moderne, arrêter une locomotive lancée à toute vitesse en lui présentant une lance de fer, on prouvera à ses propres dépens l'infériorité de la force humaine sur celle de la vapeur »[1]).

La nature ne tient nul compte du vouloir des individus ; et cette loi ne souffre pas d'exception : elle s'étend à nos actions morales aussi bien qu'aux autres. La nature se plie aux désirs du meurtrier comme à ceux du saint, dont le rêve est de réaliser sur la terre l'idéal de la justice et de la bonté. « Jetez-vous à l'eau sans savoir nager : que ce soit par dévouement ou par désespoir, vous serez noyé tout aussi vite. » Consacrez votre vie à soulager les pauvres ; et vos forces n'en souffriront pas moins que si vous les dépensiez dans la débauche. Avez-vous « l'estomac de l'empereur Maximin », vous pourrez presque impunément manger à l'excès ; si vous êtes dyspeptique, au contraire, « vous serez condamné à souffrir sans cesse le supplice de l'inanition relative ». Le tout consiste à savoir ce que l'on peut porter. C'est « une équation mathématique » qui se pose, rien de plus.

Quelles que soient nos intentions, qu'on s'y propose le bien ou le mal, la nature n'en prend nul souci : elle demeure toujours également impassible, également indif-

[1]) *Loc. cit.*, pp. 182-183.

férente à tout ce qu'on appelle du nom de « bonne volonté ». Ses lois ont « une valeur scientifique, nullement morale » [1]).

Voilà le fait, d'après M. Guyau. Et, s'il nous paraît inique, c'est simplement parce que nous établissons entre la volonté et la sensibilité un rapport de justice qui n'existe pas.

La moralité n'exige pas de sanction ; bien plus, elle en repousse jusqu'aux derniers vestiges, vu qu'elle n'existe qu'à condition d'être désintéressée. D'où vient donc que nous nous arrogeons des titres à une récompense, pour les sacrifices que nous avons faits au profit du bien ? De notre sensibilité, et rien que de là : cette prétention tient à ce que *toute* souffrance nous apparaît toujours « comme appelant une compensation ». Mais quel droit la sensibilité a-t-elle à réclamer, au nom d'un bien que le vouloir seul a pu faire et dont elle n'est que l'instrument ? Est-ce qu'on paie le manœuvre des calculs qu'a opérés l'architecte ? On a déjà vu que la sensibilité ne saurait être punie pour les méfaits du libre arbitre ; la conséquence n'est-elle pas qu'elle n'a rien à voir non plus dans les bonnes actions qui procèdent de cette puissance mystérieuse ? [2]). Désir et moralité sont comme deux mondes radicalement séparés ; il s'élève entre eux comme une cloison étanche, et de l'un à l'autre rien ne se propage.

Que reste-t-il donc de l'idée de sanction naturelle ? L'aspiration vers un idéal de vie où la souffrance ait enfin disparu, d'un idéal où les lois physiques, pleinement harmonisées avec notre sensibilité, ne se traduisent plus en nous que par la joie. Mais une telle aspiration ne conserve ni caractère moral ni rapport avec la moralité. « Toujours moins de douleur, toujours plus de plaisir » : c'est le cri de tout être qui sent ; c'est le cri des bêtes aussi bien que le nôtre [3]).

[1]) *Loc. cit.*, pp. 183-184.
[2]) *Loc. cit.*, p. 188.
[3]) *Loc. cit.*, pp. 241-243.

Écartons d'abord la seconde des preuves sur lesquelles M. Guyau prétend établir sa thèse.

Après son effort pour montrer que la nature est complètement indifférente à la moralité, M. Guyau revient à son idée favorite. La volonté, dit-il derechef, est deux fois à l'abri de toute sanction : elle l'est en vertu de son essence qui la rend « insaisissable » ; elle l'est au nom de la moralité elle-même qui ne peut être que désintéressée. D'autre part, la sensibilité ne peut être sanctionnée non plus, vu qu'elle est par nature incapable de mérite et de démérite. L'homme, par suite, se trouve toujours soit au-dessus soit au-dessous de toute récompense et de tout châtiment.

On a vu plus haut ce qu'il y a de puéril dans cette singulière distinction. Le libre arbitre et la sensibilité ne constituent pas deux centres d'imputabilité morale; ce sont deux facultés d'une seule et même personne. Par conséquent, l'être qui fait le bien ou le mal est aussi l'être qui jouit ou souffre. Et ce point est si clair qu'il n'y a pas de sophistique au monde qui le puisse ébranler pour de bon. De plus, la jouissance et la souffrance dont je parle ici, ne sont nullement exclues par la loi morale. Bien au contraire, elle les appelle comme l'accomplissement de la justice ; et, par suite, elle les appelle comme son propre achèvement. On se demande même ce que pourrait signifier la loi morale, s'il ne s'y joignait quelque bien de ce genre. Ceux qui prétendent supprimer de leurs actions toute joie et toute espérance de joie, ne peuvent être que des naïfs ou des gens dont il faut se défier ; et cette dernière catégorie n'est sans doute pas la moins nombreuse. Il en va le plus souvent des vertus farouches comme de ces chevaux de luxe qu'on garde à l'écurie pour ne pas les enrhumer : on parle sans cesse de son bel attelage ; mais on ne sort jamais qu'en fiacre.

Laissons donc de côté les subtilités où se joue l'ingé-

niosité de M. Guyau, et qui ne peuvent concourir qu'à révéler la faiblesse de ses principes.

Abordons le point vif du débat. Il soulève deux questions qui sont les suivantes : Premièrement, est-il vrai que la pratique du bien ait pour nous des suites agréables, et la pratique du mal des suites fâcheuses ? Secondement, si ces conséquences existent et de par la nature des choses, faut-il les considérer comme des récompenses et des châtiments ? Faut-il y voir de véritables sanctions ?

Mettons ces deux questions à l'examen, afin de voir la réponse qu'elles appellent.

Évidemment, il ne faut pas chercher d'harmonie entre le monde purement physique et la moralité. De ce monde on peut dire sans exagération qu'il est un mécanisme inflexible et qu'il broie indifféremment « tout ce qui tombe dans ses engrenages ». Mais on comprend cet état de choses : il est nécessaire qu'il soit, au moins dans une certaine mesure. Si le monde purement physique dépendait de nos intentions, il ressemblerait à ces pays imaginaires où règnent les fées : sa marche n'aurait plus de constance ; on n'y pourrait plus compter sur rien, et la vie deviendrait intenable. Il y a une nature, parce qu'il doit y en avoir une. Et la seule conséquence qui s'ensuive, c'est qu'il faut compter avec elle ; c'est que, si l'on va par exemple s'établir sur les pentes d'un volcan, il devient difficile d'éviter à l'indéfini le péril auquel on s'expose. « *Cavete, Posteri, vestra res agitur.* »

Il s'agit seulement de savoir comment nos actions d'espèce morale se répercutent soit dans notre émotivité, soit dans notre organisme ; et la question, ramenée à ces limites, laisse déjà voir la manière dont il faut la résoudre.

Qu'est-ce, en définitive, que la tempérance, lorsqu'on la considère en elle-même, c'est-à-dire comme vertu personnelle ? L'habitude de respecter, dans les plaisirs du

tact [1]), la mesure qui convient à notre organisme. Or une telle disposition ne peut produire que la santé, la vigueur et la joie continue qui accompagne naturellement ces deux biens. D'autre part, en quoi consiste l'intempérance ? Sa marque distinctive est de se traduire par un excès. Elle tend donc d'elle-même à éprouver nos forces, à les désagréger, à les diminuer de plus en plus : elle a pour cortège la douleur, la tristesse et la maladie ; elle est par dessus tout un principe d'anéantissement pour l'être moral. « Quand on prend l'habitude de jouir toujours un peu plus qu'il ne faut, me disait un psychologue très fin et qui avait une longue expérience de la vie, on finit régulièrement par devenir abruti. » On peut nous objecter, il est vrai, que la tempérance ainsi comprise est chose bien variable. — Et, sans doute. Mais quel mal y a-t-il à ce fait ? Quel mal y a-t-il, par exemple, à ce que « le juste milieu » dans l'usage de la boisson ne soit pas le même pour un Socrate que pour un dyspeptique ? L'inégalité des estomacs est-elle donc un crime ?

Considérée dans son action directe sur le sujet moral, la tempérance a des suites agréables, tandis que l'intempérance, envisagée sous le même aspect, n'en peut avoir que de fâcheuses. On retrouve la même loi, lorsqu'on se place au point de vue social. Supposez un homme qui sait commander à ses appétits sensuels : il est pour les siens un gage d'économie, de paix et d'estime publique. Le viveur, au contraire, travaille chaque jour à tisser de sa propre main le malheur de ceux qui l'entourent. Qu'il le veuille ou non, il s'engage sur une voie de dépenses et d'intrigues qui vont toujours croissant. Les affections familiales y subissent une atteinte de plus en plus cruelle. Puis, à la longue, tout se complique, tout s'enténèbre pour de bon ;

[1]) Pour Aristote, la tempérance a pour objet les plaisirs de la table, ceux de Vénus, ceux du goût et de l'odorat. Il ramène tous ces plaisirs à celui du tact. Ici, nous faisons nôtre le résultat de son analyse.

ce qui sombre enfin, ce sont la substance même et l'honneur du foyer. Il peut arriver que l'on soit assez heureux pour éviter une partie de ces infortunes. Mais la vie en est pleine, plus encore que les romans ; et c'est assez pour prouver qu'elles ont leur principe dans la nature des choses.

Outre leurs effets directs sur l'agent moral, la tempérance et l'intempérance exercent à son égard une sorte d'action en retour, qui est bonne quand il pratique celle-ci, mauvaise quand il pratique celle-là. La justice immanente est déjà plus qu'un vain mot.

Les passions de l'esprit ont un rapport moins intime avec l'organisme et la sensibilité physique. Elles ne laissent pas de se traduire par un surplus de mal chez ceux qui se laissent séduire à leur attrait. Grande est la joie de propager le bonheur autour de soi-même ; mais sombre est le cœur de l'avare. Les Harpagons se torturent de leurs propres mains ; et le public des honnêtes gens les accable de sa haine et de son mépris. L'ambitieux se montre sous des apparences plus brillantes, surtout quand il a réussi et qu'il sait faire son métier. Mais, même dans ce cas, il ne parvient pas à oublier les injustices, les hontes et les platitudes sans nombre à travers lesquelles il s'est élevé jusqu'aux honneurs. De plus, son désir trop longtemps aiguisé, demeure inassouvi ; il en est tourmenté plus que jamais dans son âme d'homme. J'ajoute que la conscience publique ne se méprend pas sur sa valeur, comme le croient trop de gens : on le salue au passage, mais on méprise sa personne. Il n'y a que les fous et les pervers à respecter le mal, parce qu'il est couronné.

Quel que soit le mobile d'où dépendent nos actions, elles trouvent un écho dans cette partie profonde de notre être qui s'appelle la conscience morale. Et c'est là que se révèle le principal indice de l'accord de notre nature avec le règne des intentions.

Il y a une joie de l'ordre librement accompli ; et cette joie est d'autant plus vive que l'on devient meilleur : elle

grandit avec la moralité. Par contre, il existe une tristesse de l'ordre librement violé ; et ce mode de la sensibilité s'affine à mesure que l'on avance dans le bien : il grandit aussi avec la moralité. Voilà le fait dans sa substance. Or il témoigne d'une harmonie frappante entre l'exercice du libre arbitre et l'émotivité. Qu'est-ce donc qu'une sanction ? Un appel en haut, comme l'a déjà dit quelqu'un. Cet appel, la conscience nous le jette à chaque instant et par les jouissances qu'elle nous procure et par les regrets qu'elle nous inspire. Elle parle sans cesse au cœur du juste, et d'une manière de plus en plus délicate, jusqu'à ce qu'elle l'ait affermi dans le bien. Son rôle est celui d'un père qui récompense ou gourmande suivant le cas, mais toujours dans la même intention, qui est de faire le bonheur de ses enfants.

Je sais bien qu'il y a des circonstances où l'impératif moral nous tient un langage très austère : je sais qu'il se produit des événements tragiques où le devoir nous demande tout, jusqu'à notre propre vie ; et je comprends qu'alors la joie de se dévouer devienne très minime, si, derrière la formule abstraite du bien, ne s'entr'ouvre aucune perspective sur l'éternité. Mais ces crises sont des exceptions, dans le train de la vie humaine. Elles ne suppriment pas la loi de corrélation que l'on vient d'établir entre le bien et la sensibilité ; elles montrent seulement que cette loi, quand on la confine au monde sublunaire, ne suffit pas à remplir l'idéal de justice auquel nous aspirons.

*
* *

On nous réplique que le sujet n'est pas épuisé par notre analyse ; on prétend que la question présente d'autres aspects par où elle s'embrouille à nouveau.

Les uns nous disent que, si le devoir nous fait jouir à la pointe de notre esprit, il nous fait en même temps souffrir dans nos instincts, qu'il nous enlève d'un côté ce qu'il nous

donne de l'autre et que, par suite, ses effets sur la sensibilité équivalent à zéro. C'était une objection de ce genre que le sophiste Antiphon opposait à l'eudémonisme de Socrate. « Je croyais, Socrate, que la philosophie devait rendre les hommes plus heureux ; et, à ce que je vois, tu en as retiré tout le contraire. Ton existence est telle qu'un esclave ne voudrait pas rester avec un maître qui le ferait vivre comme toi... Si tu fais comme les autres philosophes, qui forment leurs disciples à leur ressemblance, tu peux te considérer comme un maître de malheur » [1]).

D'autres allèguent qu'on peut échapper, dans une certaine mesure, aux suites fâcheuses de ses mauvaises actions et que par là même les prétendues sanctions de la nature n'existent presque pas. « Vous avez cédé à un excès d'intempérance, nous dit M. Guyau ; vous attendez avec inquiétude la « sanction de la nature » : quelques gouttes d'une teinture médicale la détourneront en changeant les termes de l'équation qui se pose dans votre organisme » [2]). Il y a des artistes en matière de vol qui ne se laissent jamais prendre ni même soupçonner ; il y a des ambitieux qui savent commettre les plus grands crimes, tout en conservant la plus grande réputation de vertu. « Le chef-d'œuvre de l'injustice est de paraître juste sans l'être » ; et ce chef-d'œuvre se réalise à tout moment. Le public ne découvre que les maladroits. Soyez un Machiavel, et le vice deviendra votre meilleur appui dans la lutte pour l'existence. Qu'est-ce d'ailleurs que cette étreinte du remords que les moralistes et les poètes se plaisent à nous décrire ? On y souffre, disent-ils, « comme le groupe de Laocoon enlacé par les serpents » ; il nous fait des blessures « qui ne tuent pas, mais ne guérissent jamais » [1]). En réalité, ces belles paroles ne sont que des phrases sonores. Le remords diminue

[1]) Xenoph., *Mem.*, I, 6, 1-4 ; éd. Tauchnitz, Leipzig.
[2]) *Loc. cit.*, p. 184.
[1]) Byron, *Childe Harold*, chap. IV, st. 100.

à mesure que l'on y prend moins garde ; il s'éteint à la longue. Dès lors, n'est-il pas dérisoire de le considérer comme une sanction ? Il s'efface d'autant plus qu'il devient plus nécessaire : il s'exerce au rebours de la justice.

Voilà une harmonie à la thébaine ; mais il n'est pas impossible de la calmer.

La première difficulté roule sur une équivoque. On nous dit que le devoir nous fait jouir et souffrir tout à la fois, que ses effets sur la sensibilité forment une sorte de budget qui s'équilibre. La question n'en est pas encore là ; le point qu'on soulève ici viendra plus tard. Il s'agit de savoir pour le moment si la nature en nous s'intéresse de quelque manière aux efforts que nous produisons dans l'intérêt du bien ; il s'agit de savoir si elle commence dès cette vie à nous compenser du mal que nous prenons pour faire triompher l'ordre soit en nous, soit autour de nous. Or je crois avoir établi que ce problème ne comporte qu'une réponse affirmative.

Il se cache également une équivoque dans la seconde observation que l'on nous oppose. Sans doute, l'homme est assez pervers pour travailler à se soustraire aux lois de sa nature les plus favorables au maintien de l'ordre moral. La contrebande ne s'exerce pas seulement en matière de douanes. Mais ce n'est pas parce qu'on peut violer une loi, qu'elle cesse d'exister. On ne supprime pas la pesanteur, en dressant une digue contre un torrent ; on ne fait que neutraliser l'un de ses effets. Un ressort ne perd point sa tendance à se débander, lorsqu'on l'emprisonne dans les mâchoires d'un étau ; elle demeure tout entière sous l'étreinte qu'elle subit. De même, si savamment que procèdent certains hommes pour se détraquer, il reste que dans toute nature droite le bien sympathise avec le bien et le mal avec le mal.

C'est plus qu'une erreur, c'est un blasphème, d'imputer aux choses un désordre qui ne vient que de nous.

Ce désordre d'ailleurs va moins avant qu'on ne le pense.

Le débauché qui se drogue, ne fait par là que précipiter la ruine de son organisme. L'avare qui vole et le tyran qui guette ne sont pas seulement rongés par leurs passions ; ils vivent aussi dans une inquiétude perpétuelle. Et, s'ils parviennent à supprimer l'aiguillon du remords, ils n'en deviennent que plus malheureux : ils le sont alors d'une manière absolue. Ces hommes ont fermé sur eux la source d'où découlent les joies les plus profondes et les plus pures, celles du bien et du beau ; ils ont par là même lâché la bride aux instincts redoutables qui s'agitent dans leur âme. Tourmentés plus que jamais par ces ennemis intérieurs, ils sont préparés en outre, et sans le savoir, aux pires défaillances de la volonté [1]).

« Il existe deux modèles dans la nature, ô mon ami : l'un divin et bienheureux, l'autre sans Dieu et misérable. » La récompense du juste consiste à se rapprocher du premier ; et la peine du méchant à se rapprocher du second. Car, à mesure qu'on s'élève vers le divin, on a plus d'être dans l'harmonie et par là même de félicité ; à mesure, au contraire, qu'on s'en éloigne, on descend par sa propre dégradation vers l'abîme du malheur. Et moins on le sait, plus on est à plaindre. Le comble du châtiment est de n'en avoir aucune conscience [2]).

*
* *

La thèse traditionnelle n'est ébranlée qu'en apparence : elle l'est pour ceux qui veulent qu'elle le soit. On y découvre, en l'examinant de près, des fondements qui résistent. Il y a véritablement « une sorte de secrète harmonie... entre la marche de la nature et celle de la volonté morale » [3]).

[1]) Cette extinction du remords est d'ailleurs un cas très rare. C'est ce qu'a constaté M. H. Joly dans son livre sur *Le Crime* (pp. 243-249, Paris, Léop. Cerf, 1888). Ce sentiment se réveille, et assez vite, à peu près chez tous les prisonniers.

[2]) Plat., *Theæt.*, 176e-177a.

[3]) M. Guyau, *loc. cit.*, p. 184.

Mais cette harmonie se traduit-elle par des sanctions proprement dites ? Faut-il voir, dans les suites qu'entraînent nos actions libres, non plus de simples corollaires des lois naturelles, mais un système de récompenses et de châtiments ? C'est la seconde des questions que l'on s'est posées, et quelques mots vont suffire à la résoudre.

Evidemment, elle ne peut se trancher que par la négative, dans la théorie de l'universelle nécessité. Car, de quelque côté que l'on prenne cette théorie et si bien qu'on l'affine, elle se ramène toujours à tout concevoir sous le type de la cause efficiente. Par suite, elle nous permet bien de dire que ceci est fait par cela, mais non que ceci est fait pour cela : elle n'admet que des conséquences, elle ne supporte que des équations. C'est dans la philosophie de la finalité seulement, que les suites naturelles de nos actions libres revêtent un caractère moral et deviennent de véritables sanctions. Car alors elles ont quelque chose de plus qu'une valeur scientifique ; elles sont faites pour récompenser et punir, elles sont faites pour concourir à l'œuvre du bien, comme l'œil pour jouir de la lumière ou le goût pour savourer les mets ; il existe une volonté supérieure qui les a instituées. La notion du prix de la vie et celle de l'obligation morale s'achèvent dans l'idée d'une Providence divine ; c'est aussi sur cette cime de la pensée que le concept de sanction naturelle acquiert enfin la plénitude de sa signification.

CLODIUS PIAT.

(à suivre.)

VI.

L'HISTOIRE DE L'ESTHÉTIQUE

ET SES GRANDES ORIENTATIONS.

La présente étude n'est qu'une incursion rapide dans un vaste domaine de théories, dont on n'a pu songer à explorer ici les multiples régions. Se faire une idée exacte des grands courants qui dominent l'histoire de l'esthétique, est une orientation préliminaire à l'étude particulière d'un système. Et puis, il y a, croyons-nous, pour l'esthétique contemporaine, d'utiles leçons à puiser dans un commerce d'idées plus étroit avec l'antiquité et le moyen âge.

I.

L'antiquité grecque.

Le Grec est né artiste ; la poésie apparaît au berceau de la civilisation hellénique ; l'éducation athénienne fait une large place à la culture du beau. Malgré cela, l'éveil des théories esthétiques est tardif et n'est pas antérieur à l'époque socratique. C'est qu'avant le siècle de Périclès la pensée grecque ne sut pas s'élever à de véritables systématisations, et qu'une étude du beau n'est féconde et même possible que dans une philosophie intégralement constituée.

Un caractère général domine, selon nous, l'esthétique grecque, depuis ses timides débuts dans les *Mémorables* de Xénophon jusqu'à son efflorescence dans les écrits néoplatoniciens : le beau est considéré comme un *attribut*

des choses. De l'impression qu'il produit sur nous on ne s'occupe pas, ou bien, si on le fait, c'est de façon secondaire et sans voir dans cette impression un élément *essentiel* de la beauté. Il en résulte que ces spéculations prennent une allure métaphysique ; l'esthétique grecque a grand air, mais elle vit et se développe en étroite solidarité avec la doctrine de l'être.

La première doctrine qui forme la mentalité esthétique des hellènes régna sur les esprits durant cinq ou six siècles, c'est-à-dire pendant la plus longue période de l'antiquité grecque et romaine. Elle fut élaborée par Platon et Aristote.

Ni de Platon, ni d'Aristote, nous ne possédons un traité sur le Beau, et leurs idées sont éparses en divers ouvrages. Platon parle principalement du Beau dans le *Banquet*, le *Premier Hippias*, le *Gorgias* et dans plusieurs livres de la *République*. Aristote nous avertit, à la fin de sa *Métaphysique*, qu'il reviendra sur le Beau dans une œuvre spéciale; mais celle-ci, si jamais elle fut écrite, ne nous est pas parvenue. Quant à sa *Poétique*, on y trouve quelques principes généraux, mais le traité ne s'applique en propre qu'à la tragédie.

La parenté intellectuelle d'Aristote et de Platon, en matière esthétique est si étroite, qu'on peut ramener leur doctrine à quelques thèses communes et que voici : *le beau réside dans l'ordre interne des êtres, et se confond avec leur bonté.*

Le beau réside dans l'ordre, et dans tous les éléments métaphysiques que l'ordre comporte : unité, multiplicité, harmonie, symétrie, proportion. Un des problèmes sur lequel se fixe le plus volontiers l'attention des écoles grecques, est celui de l'*un* et du *plusieurs*, et de savoir comment ces deux notions se compénètrent et se complètent : l'étude de l'ordre est l'aspect esthétique de ce problème. L'art grec, principalement l'architecture et la sculpture à l'époque de Périclès, fournit un commentaire éloquent

et combien parfait, de la formule platonico-aristotélicienne. Les chefs-d'œuvre de la plastique symbolisent, dans la pierre et dans le marbre, la théorie de l'ordre ; ils font vivre les nombres et les symétries. « La mesure et la proportion, dit Platon dans le *Phibèbe*, sont les éléments de la beauté et de la perfection. Par beauté de forme je n'entends pas la beauté qu'on reconnaît aux animaux ou à des peintures, comme on pourrait le croire ; mais je parle de lignes droites et courbes et des figures planes et solides qu'elles engendrent. De ces figures je dis qu'elles n'ont pas seulement, comme les autres choses, une beauté relative, mais une beauté éternelle et absolue » [1]).

Aristote écrit de même : « Le beau consiste dans l'ordre uni à la grandeur » [2]).

L'un et l'autre fournissent de leurs formules des applications significatives, bien qu'arbitraires, Platon à la nature, Aristote à l'État.

L'univers sensible pour Platon est marqué au coin de la beauté, dans ses plus profondes entrailles, car il réduit les éléments premiers dont tout se compose, l'air, l'eau, la terre, le feu, à des figurations géométriques qu'il compte parmi les plus belles. Et l'Etat d'Aristote, pour se revêtir de beauté, ne peut être ni trop grand ni trop petit.

Aux éléments de l'ordre le sentiment populaire joignait comme caractéristique du beau, quand il s'agit de corps, le charme du coloris (*suavitas coloris*). Xénophon, les stoïciens, Cicéron et d'autres se font les interprètes de cette conception, et on verra que Plotin la présente comme l'expression de la beauté généralement admise par ses contemporains et ses prédécesseurs immédiats.

Le beau est identique au bien, et cette identité s'applique principalement au bien moral ou à la vertu. Inversement le vice est la laideur de l'âme. C'est la traduction philo-

[1]) *Philèbe*, 51.
[2]) τὸ γαρ καλὸν ἐν μεγέθει καί τάξει (*Poétique*, VII, 4).

sophique du terme καλόκαγαθός. Le Thersite, d'Homère, n'est-il pas à la fois laid de corps et lâche de cœur ? « Quelque belles que soient la science et la vérité, tu peux assurer, sans crainte de te tromper, que l'idée du bien en est distincte et les surpasse en *beauté* » [1]). Et quand on songe que l'Idée centrale, dans la métaphysique de Platon, est le *Bien* et non le *Vrai*, on comprend combien est infidèle cette formule qu'on lui prête : *le beau est la splendeur du vrai*. — Aristote a essayé d'établir quelques distinctions entre le beau et le bien, mais celles-ci sont superficielles, et nous concluons avec Bénard : « Quand on signale ici un grand progrès dans la science du beau, on se trompe » [2]).

Cet exposé sommaire de la doctrine platonico-aristotélicienne appelle quelques remarques complémentaires.

D'abord il va sans dire que les théories qui viennent d'être rappelées, sont influencées par les divergences doctrinales qui séparent, en métaphysique, les deux grands génies grecs. Pour Platon, le réel, — donc aussi le Beau, l'ordre, l'harmonie, — trône dans un empyrée suprasensible, dont les choses saisies par nos sens ne sont que l'ombre fugace ; pour Aristote, le réel habite sur terre, et le beau est immanent aux êtres ordonnés où notre intelligence le perçoit, par le canal des sens, et grâce à son pouvoir d'abstraire.

Ensuite Aristote s'accorde avec Platon, pour séparer le beau et l'art, celui-ci ayant toute sa raison d'être dans l'imitation (μίμησις) comme telle de la nature, sans que la valeur de cette imitation entre en ligne de compte. Il en résulte que l'art est déprécié, toute imitation étant inférieure à l'original, et que, n'ayant pas de fonction esthétique, il n'a qu'une mission d'un autre ordre : servir à l'éducation et à la diffusion de la morale.

[1]) Platon, *République*, VI, 508.
[2]) Bénard, *L'esthétique d'Aristote*, Acad. sc. mor. et polit., 1887, p. 683.

Enfin, Platon et Aristote insinuent dans certains textes — Aristote surtout — que le beau *doit faire impression* et qu'il nous fait plaisir. Mais ni l'un ni l'autre n'analysent la nature de ce plaisir et des activités psychiques qui le provoquent. Le point de vue *objectif* et ontologique domine leur esthétique.

*
* *

Il en est de même de la seconde formule saillante de l'esthétique grecque, la théorie plotinienne ou néo-platonicienne. Dans ce centre de civilisation raffinée et bientôt décadente que fut Alexandrie, aux premiers siècles de l'ère chrétienne, une esthétique nouvelle surgit qui ne tarda pas à se répandre dans d'autres milieux grecs et à entraver l'essor des doctrines régnantes. Plotin (204-270 ap. J.-C.), qui est le plus brillant représentant du néo-platonisme, a traduit ces idées jeunes, teintées de mysticisme dans un livre magnifique et d'inspiration élevée, les *Ennéades*. Le l. VI est consacré au *Beau*. Le réquisitoire qu'il a dressé contre la thèse platonico-aristotélicienne est devenu un cri d'école, et vaut la peine d'être cité. « Est-ce, comme tous le répètent, la proportion des parties relativement les unes aux autres et relativement à l'ensemble, jointe à la grâce des couleurs, qui constitue la beauté quand elle s'adresse à la vue ? Dans ce cas, la beauté des corps en général consistant dans la symétrie et la juste proportion de leurs parties, elle ne saurait se trouver dans rien de simple, elle ne peut nécessairement apparaître que dans le composé. L'ensemble seul sera beau ; les parties n'auront par elles-mêmes aucune beauté : elles ne seront belles que par leur rapport avec l'ensemble. Cependant, si l'ensemble est beau, il paraît nécessaire que les parties aussi soient belles ; le beau ne saurait en effet résulter de l'assemblage de choses laides » [1]).

[1]) *Ennéades*, I, 6; traduct. française de Bouiller, t. I, p. 99.

La thèse neuve peut se formuler ainsi : le beau est une notion transcendantale, c'est-à-dire *tout être est beau dans la mesure même où il est et parce qu'il est*, le simple comme le composé, ce qui n'est pas ordonné comme ce qui l'est. « Tout est beauté dans ses profondeurs les plus intimes » [1]. Dans la philosophie émanatiste de Plotin, l'univers jaillit de l'inaltérable puissance génératrice d'un Être premier, appelé l'Un ou le Bien (influence platonicienne), d'où dérivent, par voie de déchéance, une série de principes engendrés les uns des autres et toujours de moins en moins parfaits : l'intelligence, l'âme du monde, et enfin la matière et le monde sensible. A cette marche descendante de l'Être et du Bien répond une marche descendante du Beau, et pour la faire comprendre, Plotin recourt à la comparaison de la lumière et de sa diffusion spatiale : une image empruntée au VIe livre de la *République* de Platon. Bien plus, *lumière* devient l'équivalent d'*être*, de *bonté* et de *beauté*. « Tout brille dans le monde intelligible... Dans le monde sensible, le plus beau corps est le feu » [2].

Il importe de remarquer que l'*éclat de la lumière* (ἀγλαΐα), dont Plotin parle si abondamment pour donner du relief à la beauté du monde, a une valeur métaphysique et est corrélatif de la notion d'être, et qu'il n'est pas question dans cette théorie du *phénomène psychique* ou de l'impression de jouissance produite sur le sujet connaisseur, ni d'une proportion entre l'éclat de l'être et la capacité d'une faculté qui le contemple.

Autre innovation de Plotin. L'art est relevé de l'ostracisme dont il avait été frappé par la philosophie platonico-aristotélicienne, et la logique le voulait ainsi : l'œuvre d'art sera belle *dans la mesure où elle contiendra du réel*. Et voilà pourquoi l'artiste ne doit pas copier servilement la nature sensible qui n'est que la lie d'un réel supérieur

[1]) *Ennéades*, V, 8, § 10.
[2]) *Ibid.*, V, 8, § 10 ; I, 6, § 3 et passim.

(principe de l'émanation) ; mais l'œil fixé sur les λόγοι ou les idées archétypes, il s'appliquera à refléter dans son œuvre l'essence suprasensible à laquelle sont suspendues les choses terrestres et ainsi corrigera les imperfections dont celles-ci fourmillent.

II.

Les Pères de l'Eglise.

Tributaires du néo-platonisme pour un grand nombre de leurs doctrines philosophiques, les Pères de l'Eglise ont repris, en l'accentuant, son optimisme esthétique. Ils ont exalté la nature et chanté sa beauté. Saint Jean Chrysostome et d'autres, déprécient l'art, œuvre de l'homme, pour donner plus de relief au monde, œuvre de Dieu.

Dans la façon dont ils conçoivent la beauté, il n'y a rien que les Pères de l'Eglise ne doivent aux Grecs. Saint Augustin, qui est le penseur le plus significatif de cette période, et qui durant sa jeunesse écrivit un traité *de pulcro*, penche vers les solutions platonico-aristotéliciennes. « Toute la beauté du corps réside dans la convenance des parties et dans un certain charme de couleur » [1]). Il a laissé de la notion d'*ordre* une définition célèbre : « L'ordre est une disposition de choses semblables et dissemblables, d'après laquelle chacune occupe la place qui lui revient » [2]).

Par contre, saint Basile et le Pseudo-Denys l'Aréopagite adoptent les théories néo-platoniciennes. Ce dernier, par son traité *des noms divins*, exerça sur l'esthétique du moyen âge un grand ascendant, en ce sens que les scolastiques se sont crus obligés d'amorcer au commentaire de ce traité toutes leurs idées sur le beau.

[1]) « Omnis corporis pulcritudo est partium congruentia cum quadam coloris suavitate ». *De civitate Dei*, XXII, 19.

[2]) « Ordo est parium dispariumque rerum sua loca tribuens dispositio ». *Ibid.*, XIX, c. 3.

III.

Le moyen âge.

Avant le XIIIe siècle le moyen âge ne sut pas coordonner les éléments de son esthétique. A part un opuscule *de pulcro*, parfois attribué à saint Thomas, mais plus vraisemblablement l'œuvre d'un disciple immédiat, il n'existe pas, à notre connaissance, des traités d'ordre esthétique. Même le *de pulcro* se développe sous forme d'un commentaire du Pseudo-Denys et, dans les œuvres des grands scolastiques, les idées esthétiques sont incidentes et disséminées. Elles forment cependant un ensemble systématisé, si on se donne la peine de rapprocher les textes. Une pensée neuve éclate. Le *beau* n'apparaît plus seulement sous ses dehors *objectifs* (écoles grecques) ; il tient à la fois des choses et du sujet psychique qui en subit l'impression, et résulte d'une intime correspondance de l'un et de l'autre.

Démêlons les facteurs de cette formule complexe, en prenant pour guide Thomas d'Aquin [1]).

1° Du côté du *sujet*. L'activité esthétique est une activité de *perception* [2]) et, de façon plus précise, elle est une contemplation désintéressée par la vue, l'ouïe et l'intelligence, dont le fruit et le stimulant sont une *jouissance* spécifique, le plaisir du beau : « unde pulcra dicuntur quae visa placent » [3]).

Et du coup, l'introduction de ce point de vue psychologique, diversifie le plaisir du beau et le plaisir du bien :

[1]) On trouvera ces idées plus longuement développées dans la Revue Néo-Scolastique, 1895-96 : *Etudes historiques sur l'Esthétique de Thomas d'Aquin.*

[2]) « Pulcrum respicit vim cognoscitivam ». *Sum. Theol.*, I, q. V, art. 4.

[3]) *Ibid.* « visa » doit s'entendre ici de toute perception esthétique et pas seulement des sensations visuelles.

nous jouissons du bien par la prise de possession d'un objet dans sa matérialité, nous jouissons du beau par la contemplation de sa perfection et sans que le désir d'une appropriation y soit impliqué [1]).

2° Du côté des *choses*. C'est bien à tort qu'on rattache aux influences néo-platoniciennes les doctrines de la scolastique sur l'élément objectif du beau. La thèse unanimement acceptée est l'idée inspiratrice de l'esthétique platonico-aristotélicienne, mais élargie et mise en harmonie avec d'autres thèses de métaphysique. L'ordre et ses éléments sont constitutifs du beau, *ordo, magnitudo, integritas, debita proportio, aequalitas numerosa, commensuratio partium elegans*, etc. : « Unde pulcrum, dit saint Thomas, in debita proportione consistit » [2]). Et l'ordre esthétique est intimement rattaché, d'une part, à la forme des êtres (*forma*), c'est-à-dire au principe de leur constitution et de leur perfection (pulcrum congregat omnia et hoc habet ex parte formae) ; d'autre part, à la finalité de l'être qui dans la métaphysique scolastique domine sa constitution : dispositio *naturae conveniens* est pulcritudo [3]).

Mais le phénomène de perception et de jouissance n'est pas indépendant de l'ordre qui est l'aliment et le terme de la contemplation : l'intime du beau gît dans la correspondance du sujet et de l'objet, dans l'adaptation de l'ordre à l'activité esthétique. La thèse de l'éclat du beau (*claritas pulcri*) forme, à notre avis, l'élément original de l'esthétique du moyen âge. L'ordre du beau n'est pas un ordre quelconque, mais un ordre tel qu'il puisse, dans le sujet qui le perçoit, provoquer la contemplation aisée et plénière qui engendre le plaisir esthétique. Il faut que l'ordre resplendisse, éclate aux yeux. Plus la forme, qui est le principe

[1]) « Et sic patet quod pulcrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam ; ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui, pulcrum autem dicatur id cujus apprehensio placet ». *Sum. Theol.*, 1ª 2ᵉ, q. 27, a. 1.

[2]) *Sum. Theol.* I, q. 5, art. 4.

[3]) *Sum. Theol.*, 1ª 2ᵉ, q. 54, a. 1.

d'unité d'une œuvre de l'art ou de la nature, s'impose au spectateur, plus elle resplendit (*resplendentia*, *supersplendens claritas*), plus aussi l'impression ressentie sera de qualité esthétique. Bien que les scolastiques s'en réfèrent aux expressions du Pseudo-Denys relatives à la *lumière* du beau, leur enseignement s'élève au-dessus de ses formules et, par voie de conséquence, au-dessus du néo-platonisme dont le Pseudo-Denys s'inspire : tandis que pour Plotin la théorie de la *lumière* a une portée *métaphysique* [1]), elle se rapporte, chez Thomas d'Aquin et les autres scolastiques, à un phénomène *psychologique ;* elle vise la corrélation mystérieuse de l'objet et du sujet qui fait le fond du phénomène complexe de la beauté. Et c'est là, au point de vue historique, une conquête remarquable de la philosophie du moyen âge.

IV.

Les temps modernes.

A partir du XVIIe siècle, l'étude du beau gagne en importance et en extension. Un disciple de Leibniz, Baumgarten, détache son étude du cycle philosophique pour en faire une branche spéciale. Dès ce jour le nombre des traités consacrés *ex professo* à l'Esthétique alla se multipliant. On a souvent assigné comme cause de cette éclosion abondante et ininterrompue de traités d'Esthétique, l'essor de la critique d'art depuis la Renaissance, les discussions sur les procédés artistiques préparant l'étude des problèmes du beau. Mais n'y a-t-il pas de ce développement de l'Esthétique moderne une raison plus profonde ? Les recherches d'ordre psychologique qui dominent la philosophie des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles, appellent tout naturellement l'étude des phénomènes esthétiques ; et ces attaches

[1]) V. plus haut, p. 242.

deviennent tangibles, si on considère que le beau, dans la philosophie moderne et dans la philosophie contemporaine, *n'est étudié le plus souvent que sous son aspect cognitif et émotif, c'est-à-dire comme un fait psychique.*

Le rythme de l'esthétique moderne n'étant autre que celui même de la philosophie, on peut rattacher aux deux lignées, empiriste et rationaliste, issues respectivement de François Bacon et de Descartes, les systèmes esthétiques du XVIIe et du XVIIIe siècle.

Du côté des empiristes, qui réduisent tous nos états conscients à des phénomènes sensibles, le beau est une impression agréable. Pour Hume, le beau n'existe qu'en nous et obéit aux lois générales de l'association. Ce principe fut repris et développé en Angleterre par Hutcheson (1694-1747), Home (1696-1782), Burke (1730-1797), en France par Batteux et Diderot (1713-1784), en Hollande par Hemsterhuys (1720-1790). Home a le mieux exprimé les idées directrices de l'école dans ses *Elements of Criticism*, et Burke poussa à l'extrême l'idée sensualiste qui l'inspire dans un ouvrage : *Inquiry into the origin of the sublim and beautiful*. Presque tous ont admis l'existence d'un sens spécial, le sens du goût, qu'on a appelé plus tard le sixième sens, et qui avait pour objet la jouissance des belles choses.

L'éclosion des idées esthétiques fut plus significative du côté des intellectualistes ou rationalistes (de *ratio*, raison), qui établissent une distinction fondamentale entre la sensation ou la perception du concret et l'idée ou la représentation générale ; et c'est chez Leibniz et ses successeurs immédiats qu'on trouve les études les plus remarquables sur le *beau*. On a pu dire, avec raison, que Leibniz est le père de l'Esthétique moderne. Il semblerait que les intellectualistes d'inspiration cartésienne eussent dû réserver le caractère de *beauté* aux activités psychiques les plus élevées, à savoir aux *idées claires et distinctes* qui jouent un si grand rôle dans la doctrine cartésienne. De

fait, des hommes comme Crousaz [1]) font du beau quelque chose qu'on *approuve* à l'instar d'une théorie, et ce rigide intellectualisme inspire les règles et préceptes de l'*Art poétique* de Boileau.

Or, Leibniz inaugure en esthétique une tendance opposée à cet esprit. Et tandis qu'il réserve au domaine de la *science* les perceptions *claires* de notre vie psychique, il relègue la connaissance *esthétique* des choses dans les régions sourdes et moins conscientes de l'âme. Le phénomène esthétique est le clair-obscur de l'activité représentative ; une *perception confuse* de l'ordre et de l'harmonie des choses ; et par cette doctrine Leibniz a cru rendre compte de ce caractère mystérieux et indécomposable qui fait le charme du beau. Il faudrait, pour saisir le sens complet de cette formule, la placer dans un tableau complet de la philosophie leibnizienne. Qu'il nous suffise de rappeler ici la loi de continuité et de hiérarchie, qui range toutes les *monades* et les *activités monadiques* dans un ordre grandiose : chaque être, ou monade, diffère de celle qui la précède et de celle qui la suit immédiatement en perfection, par des différences *infiniment petites* ; les activités ou les *représentations* de la monade que nous sommes, sont hiérarchisées suivant le même principe et diffèrent en degré par des différences infiniment petites, si bien qu'entre nos représentations les moins conscientes (idées obscures) et les plus conscientes (idées distinctes) il y a place pour des étapes indéfiniment nombreuses, correspondant à tous les degrés de la clarté. Or le beau est une de ces activités de qualité inférieure à la connaissance claire et scientifique des choses ; elle est la perception *confuse*, donc *imprécise*, de tout ce qui fait l'ordre. Une toile n'est belle que vue à distance ; elle cesse de l'être quand on la regarde à la loupe et qu'on soumet à des perceptions

[1]) *Traité du Beau*, 1715.

nettes (scientifiques) les dessins et les couleurs. — Ce qui fit dire à Lotze que l'esthétique allemande est née en dépréciant son objet.

En effet, chez Baumgarten, qui codifie les théories de Leibniz et écrit le premier une *Aesthetica et Aestheticorum altera pars* (1750-1758), le sentiment du beau est lié à l'obscurité de la représentation. L'Esthétique dans la classification wolfienne des sciences, devient une espèce de logique inférieure. Mêmes idées chez Eschenburg (1743-1820), Sulzer (1720-1779), Mendelsohn (1729-1786). Le beau s'évanouit, dit ce dernier, dès qu'on veut l'analyser. Et Meier, un autre disciple de Baumgarten, fait cette application typique : « Les joues d'une belle femme sont belles tant qu'on les considère à l'œil nu. Qu'on les regarde avec une lentille d'agrandissement, et la beauté s'en sera allée » [1]).

Bien que les disciples de Leibniz et de Baumgarten aient imprimé aux études sur le beau un essor considérable, tous furent éclipsés par le génie de Kant. L'esthétique de Kant fit une impression aussi profonde que sa théorie de la science et sa morale, et de même qu'il avait, dans la *Kritik der reinen theoretischen Vernunft* et dans la *Kritik der reinen praktischen Vernunft*, établi le savoir humain et le devoir humain sur la *constitution* de notre entendement et de notre volonté, de même il expliqua les jugements sur le beau et le sublime en invoquant la *structure* d'une troisième faculté, source de contemplation et de sentiment. C'est l'objet d'un chapitre de sa troisième Critique, *Kritik der Urtheilskraft*. L'esthétique de Kant est écrite dans la tonalité générale de son criticisme. La subjectivité du beau n'est plus seulement un *fait* (Hume), mais une *loi*. Beau n'est pas un attribut des choses, mais de nos états représentatifs. Il résulte d'une façon de se comporter en de certaines situations psychiques, et est un

[1]) *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften* (1748-1750), § 23.

produit de la mentalité humaine. Beau est un prédicat de jugement que tous les hommes, à raison de leur structure (jugement synthétique *a priori*), unissent à un sujet, quand celui-ci provoque un *jeu libre* de contemplation désintéressée. L'objet de représentation est fait pour me plaire (finalité subjective), mais au moment où j'en jouis, je n'ai pas conscience de cette finalité ; pareille conscience aurait pour effet de rompre le charme [1]). — De même le *sublime* résulte de l'impuissance de nos facultés sensibles à étreindre un objet colossal, mêlée au sentiment final de la supériorité de notre être suprasensible. « Erhaben ist was uns erhebt. » Tandis que le sentiment du beau est calme et serein, celui du sublime est mouvementé et troublant.

Puissante par elle-même, la nouvelle théorie proposée par Kant imprègne le romantisme allemand et bénéficie de sa rapide et brillante expansion. On assiste alors à une curieuse alliance de la littérature et de la philosophie. Patronnée par des hommes tels que Schiller et Schelling, à la fois littérateurs et philosophes, l'esthétique de Kant se répand dans tous les milieux de culture et s'impose. Mais l'innovation caractéristique, introduite par les grands criticistes post-kantiens, vient aussi déteindre sur les théories esthétiques : le beau reste une création de notre esprit (Kant), mais cet esprit devient un principe moniste, le Moi absolu de Fichte, l'Absolu de Schelling, l'Esprit de Hegel, la Volonté de Schopenhauer. — Schiller (1759-1805) reprend la théorie du *jeu*. *Jouer*, c'est contempler les phénomènes avec une pleine insouciance de leur valeur de représentation scientifique. Bien plus, l'activité esthétique devient l'activité humaine par excellence. « L'homme n'est vraiment homme que quand il joue ». Car la science nous confine dans le phénomène, interdit tout aperçu sur le monde en soi, et

[1]) « Schönheit ist Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihr wahrgenommen wird ». (*Kritik der Urtheilskraft*, I, 1, § 15.)

s'accorde mal dans ses conclusions avec nos aspirations morales : seule l'activité esthétique donne à l'homme l'harmonie et le repos psychique. C'est le commerce avec le beau qui procure ce calme de la vie, cette pondération de toutes les facultés que le kantisme veut assurer par l'exercice de la volonté libre [1]). En 1800 et 1801, Schelling, dans la seconde forme de sa philosophie, l'idéalisme esthétique, reprit cette idée directrice, et fit de l'état esthétique et du *jeu* la fonction fondamentale de l'Esprit, celle qui unifie ses tendances opposées : l'œuvre d'art est la seule production parfaite du Moi. Et ainsi Iéna, où Schelling était professeur à côté de Fichte et puis de Hegel, devint à la fois le centre du criticisme philosophique et du romantisme littéraire étroitement unis. Novalis identifia l'imagination du poète avec l'imagination productrice du Moi, et von Schlegel, dont le nom est attaché au procédé de l'*ironisme*, revendiqua pour le poète les droits du Moi absolu : celui de produire pour produire, et de faire de l'art la forme de l'agir humain, sans que l'artiste incarnant ce Moi souverain, doive se préoccuper soit du contenu de l'œuvre, soit de sa valeur représentative, soit du public qui a l'injuste préoccupation de le juger.

Puis Hegel parut (1770-1831), et sa grande figure se dresse pendant un demi-siècle sur un socle de gloire. « Tout réel est de l'Esprit et l'Esprit seul est réel ». Le réel est un Esprit qui *devient* et se déroule dans le monde des corps et des âmes, de la seule façon dont un esprit est susceptible d'évoluer, c'est-à-dire par une marche dialectique. L'histoire du monde est une chaîne d'idées, et une nécessité logique relie entre elles toutes les étapes de son passé, de son présent et de son avenir. L'art est une des dernières formes du processus dialectique du Logos. Quand l'Esprit a parcouru les stades nombreux du devenir esquissés dans la

[1]) *Vom Erhabenen ; Briefe über die aesthetische Erziehung des Menschengeschlechtes.*

Phenomenologie des Geistes (1807), et que, conformément à la marche triadique (thèse, antithèse, synthèse) qui le régit, il prend conscience de lui-même, cette auto-contemplation se réalise par l'Art, la Religion et la Philosophie. L'art et le beau où il est réalisé sont la « parfaite identité de l'idéal et du phénomène », le triomphe du réel dans l'apparence sensible. Et cependant, comme devenir de l'esprit, l'Art est inférieur à la Philosophie qui constitue la forme la plus parfaite du devenir dialectique. S'il est vrai que dans la marche de l'Esprit et de l'Humanité vers la perfection, l'art marque un jalon du progrès, il n'a cependant qu'une valeur historique transitoire, et sert d'acheminement à la philosophie. C'est dans ce sens qu'on a pu appeler l'esthétique de Hegel « un éloge funèbre de l'art » [1]).

Schopenhauer enfin (1778-1860), que l'on peut considérer comme le dernier de cette lignée de panthéistes formant la première génération kantienne, conserve à l'art et au beau leur haute situation dans le cycle des activités psychiques [2]). Bien que la chose-en-soi existe (*Welt als Wille*), la science est condamnée à ne connaître que ses apparences (*Vorstellung*). Mais à côté de cette connaissance du monde phénoménal, régie par les formes *a priori* de notre esprit, nous pouvons avoir « l'intuition immédiate, géniale » des Idées cosmiques, ou de la chose-en-soi, et cette contemplation pure est la contemplation esthétique. Comme telle, elle est affranchie du vouloir et soustraite aux souffrances qui accompagnent tout acte volitif. Par l'art, l'homme dominateur prend vue sur l'au-delà du phénomène ; il rend l'Idée-type que la nature ne réalise jamais dans son absolue pureté. L'art devient une boisson enivrante qui fait oublier momentanément les malheurs de l'existence.

Malgré son ascendant dans les milieux officiels, l'esthé-

[1]) Croce, *Esthétique*, trad. française, 1904, p. 301.
[2]) *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

tique hégélienne ne tarda pas à provoquer une réaction en Allemagne : on voulut ramener le beau des sphères de la rêverie métaphysique sur le terrain de l'observation psychologique. Ce fut Herbart qui mena la campagne. La beauté, pour Herbart, n'est pas une entité vaporeuse, quelque position de l'Esprit absolu sur lequel l'artiste arrête son regard, mais la simple perception de *rapports* et de *formes* dans les objets. A l'esthétique du contenu de l'école hégélienne (*Gehaltsaesthetik*) vient s'opposer l'esthétique de la forme (*Formaesthetik*) et le conflit des deux tendances perdure en Allemagne jusqu'à la fin du XIXe siècle. L'hégélianisme compte parmi ses plus zélés défenseurs Fr. Th. Vischer, qui publia de considérables ouvrages sur le beau [1]), tandis que Zimmermann poussa à l'extrême la doctrine adverse [2]). Dans cette lutte de théories, qui passionna les générations allemandes du milieu du siècle dernier, l'hégélianisme n'eut pas le dessous, mais on vit plusieurs de ses partisans se départir de la rigueur des principes et faire une concession à la beauté des formes : parmi ces modérés se rangent Moriz Carrière [3]), Schasler et Ed. von Hartmann, ces deux derniers, auteurs d'ouvrages sur l'histoire de l'Esthétique.

De sa patrie allemande, l'idéalisme esthétique se répandit en Italie, où il eut ses heures de célébrité, avec Gioberti qui se rattache à Schelling, avec de Sanctis et Antonio Tari, professeurs à l'Université de Naples, qui se réclament de Hegel.

En même temps, du côté de la France, d'autres esthétiques naissaient, non sans quelque fragile parenté hégélienne, mais rapidement orientées par les circonstances dans une direction autonome. C'est avant tout l'esthétique d'un dictateur d'idées, Victor Cousin (1792-1867), qui par ses cours en Sorbonne, puis par ses hautes fonctions académiques et politiques, prit, dans la France de la première

[1]) *Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen*, 1846-1857, 3 vol.
[2]) *Allgemeine Aesthetik als Formwissenschaft*, 1865.
[3]) *Aesthetik*, 1859.

moitié du XIXe siècle, une situation assez semblable à celle que Hegel occupa en Allemagne. Cousin répandit dans tous les milieux d'enseignement, qui tombaient sous son contrôle officiel, une philosophie peu originale que lui-même appela *éclectisme ;* et dans un livre bien connu, *Du Vrai, du Beau et du Bien* (1818) il étala une esthétique vaporeuse, faite de grandes phrases et de pompeux hommages à l'Idéal, qu'il identifie avec l'Infini ou la perfection de Dieu. Très élevées d'inspiration, ces considérations sur le Beau ont le tort d'être fort éloignées de la réalité. Elles ont faussé les idées et dégoûté de nombreuses générations des études esthétiques. Elles sont faites d'ailleurs de réminiscences de Hegel et de l'école écossaise de Reid. Mêmes tendances chez de Lamennais [1]). Th. Jouffroy, au contraire (1796-1842), le plus remarquable des disciples de Cousin, fit un *Cours d'Esthétique* (publié en 1843) où il accentua les droits de la méthode psychologique dans l'étude des phénomènes du beau. Et on peut, ce nous semble, rattacher aux mêmes tendances métaphysiques *La science du beau* de Charles Lévêque (1861), qui se réclame de Platon. — L'éclectisme cousinien ne laissa en France que de faibles traces, à partir du milieu du siècle. Plus tard, Taine infligea à cette « philosophie classique » quelques coups de massue qui achevèrent d'en faire une chose morte.

Le sensualisme, représenté au commencement du XIXe siècle par Condillac, en France, et les associationnistes en Angleterre, ne s'arrêta pas à l'étude du phénomène esthétique, mais quand il eut revêtu la forme rajeunie du positivisme, qu'on peut appeler un sensualisme accommodé à la mentalité contemporaine, il y eut place pour des conceptions nouvelles du beau et de l'art. Celles-ci n'apparaissent ni chez Comte qui fonda la doctrine nouvelle, ni chez Stuart Mill qui en demeure le plus brillant logicien ; elles semblent attendre que le système apparaisse entièrement

[1]) *De l'art et du beau*, 1843.

équilibré et constitué dans toutes ses parties. Herbert Spencer consacre un chapitre de ses *Principles of Psychology* à étudier, conformément aux idées directrices de son évolutionnisme cosmique, la genèse des phénomènes esthétiques. Le sentiment du beau prend son origine dans le *jeu*, défini cette fois l'exercice d'un trop plein d'activité, la dépense d'énergie inutile à l'être, *l'activité de luxe*. Une activité *utile* devient *belle*, dès qu'elle cesse d'être utile. Et comme l'humanité évolue sans cesse « de l'homogène instable à l'hétérogène stable », l'art croîtra avec le progrès ; plus la société deviendra parfaite, moins il faudra de travail pour l'entretien et le développement de ses membres, et, par voie de conséquence, plus il y aura d'énergies disponibles pour « jouer ». L'occupation d'art sera le passe-temps des humains, quand l'évolution sociale aura fait son œuvre. Beau rêve, qui hélas ! ne sera jamais qu'un rêve.

Hippolyte Taine (1828-1893) dans son remarquable ouvrage *La Philosophie de l'art*, traite l'art comme un fait social, au même titre que la littérature et la politique, et essaie de le ramener à des facteurs ou faits primordiaux dont il serait le produit fatal et naturel. Ces facteurs sont au nombre de trois : la race, le milieu, le moment. Vue de cet angle, l'esthétique devient, suivant le mot de l'auteur, « une sorte de botanique appliquée, non aux plantes, mais aux œuvres humaines ». Dans la même direction d'idées M. Guyau qui, sur tant de points, força le positivisme à sortir ses conséquences logiques, exagère la portée sociale de l'art et ne lui reconnaît d'autre fonction que de développer la sympathie et la vie sociale [1]).

[1]) *L'art au point de vue sociologique*, 1889 ; *Problèmes de l'esthétique contemporaine*, 1884.

V.

Tendances contemporaines.

Depuis dix ans les ouvrages traitant de questions esthétiques se sont multipliés dans tous les pays, comme si la semence en avait été jetée à pleines mains. Il n'est aucune de nos nombreuses publications périodiques en matière de philosophie, qui ne s'en occupe [1]).

Or toutes ces productions, si on en excepte un petit nombre, présentent ce caractère commun : le beau n'est envisagé que sous son aspect *subjectif*, et comme phénomène *psychologique*. Les traits dominants de l'esthétique moderne se retrouvent, *outrés*, dans l'esthétique contemporaine.

D'abord le kantisme trouve, ici comme en d'autres matières, un regain de faveur. Non pas le criticisme idéaliste et panthéiste tel qu'il avait été constitué par les triumvirs de l'Université d'Iéna, mais le kantisme psychologique voisin de sa forme primitive. Jonas Cohn [2]) veut transposer « sur le terrain transcendantal » (*ins transcendentale Umschreiben*) les résultats acquis par l'observation des faits. Stephan Witasek [3]) obéit aux mêmes tendances, et un critique allemand, A. Tumarkin, a pu écrire, à propos d'un groupe de traités esthétiques en langue allemande : « Toute esthétique scientifiquement établie, d'où qu'elle parte, aboutit toujours à Kant » [4]).

D'autre part, on entreprend activement, dans les laboratoires de psycho-physiologie, une série de recherches

[1]) Une Revue spéciale paraît à Stuttgart, depuis 1906, sous la direction de Max Dessoir : Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft.

[2]) *Allgemeine Aesthetik*, Leipzig, 1901.

[3]) *Grundzüge der allgemeine Aesthetik*, Leipzig, 1904.

[4]) « Jede wissenschaftliche begrundete Aesthetik, von welchen Voraussetzungen sie auch ausgehen mag, führt immer auf Kant zurück. » Archiv für Geschichte der Philosophie, 1905, Bd. XI, 3, p. 360.

relatives aux états organiques et psychiques dont le phénomène esthétique s'enveloppe. Déjà à la fin du siècle dernier, Helmholtz, Allen, Fechner [1]) s'étaient préoccupés de déterminer les concomitants physiologiques de la perception et de la jouissance du beau. Aujourd'hui, multipliant et précisant les observations, on rassemble les matériaux d'une esthétique expérimentale.

On applique aussi à la science du beau la méthode historique et inductive, qui a donné de si beaux résultats dans d'autres domaines. E. Grosse écrit sur les origines de l'art [2]); Volkelt [3]) fait de l'esthétique « normative et expérimentale », tandis que Levinstein et d'autres suivent le développement du sens artistique chez l'enfant et l'observent patiemment quand il crayonne ses premiers dessins.

Le représentant le plus remarqué de la tendance psychologique pure est Théodore Lipps [4]), pour qui la seule raison d'être de l'Esthétique est l'analyse du sentiment du beau et de l'*Einfühlung* sur lequel il se fonde. « L'esthétique, écrit-il à la première page d'une de ses introductions, est une discipline psychologique. La beauté d'un objet n'est pas une propriété de cet objet, comme le vert et le bleu » [5]). Karl Groos [6]), formé à l'école de Lipps, se rattache à cette même école qui ne veut traiter le beau que par l'analyse interne. Ne peut-on pas rapprocher de leurs œuvres le traité de Véron [7]) et les fines analyses de Lechalas [8]) ? Même s'ils ne nient pas l'objectivité du beau, tous ces auteurs le négligent, et considèrent le phénomène de conscience comme le seul objet de leurs investigations.

Le professeur italien Benedetto Croce, dont le traité

[1]) *Vorschule der Aesthetik*, 1876.
[2]) *Die Anfänge der Kunst*, Freiburg in Br., 1894.
[3]) *System der Aesthetik*, München, 1903.
[4]) *Aesthetik*, Leipzig, 1903.
[5]) *Aesthetik*, dans *Die Cultur der Gegenwart*, I, VI, Berlin, 1907, p. 349.
[6]) *Das aesthetische Genuss*, Giessen, 1902.
[7]) *L'Esthétique*, Paris, 1883.
[8]) *Etudes esthétiques*, 1902.

d'Esthétique a été traduit en plusieurs langues, représente, comme Lipps, cette mentalité contemporaine, quand il écrit : « Le beau n'appartient pas aux choses ; ce n'est pas un fait physique ; il appartient à l'activité de l'homme, à l'énergie spirituelle » [1], et l'activité esthétique, selon lui, est l'intuition imaginative et concrète, par opposition au concept logique et général. — Quant à Ruskin, dont Robert de la Sizeranne a fait connaître les idées en France [2], il occupe une place à part, et il n'est pas possible de rattacher à quelque philosophie contemporaine ce grand et passionné admirateur de la nature.

VI.

Conclusion.

De ce tableau rapide de l'évolution des doctrines esthétiques il nous paraît qu'un enseignement se dégage [3].

En étudiant, dans le *beau*, l'impression psychologique et ses concomitants, les contemporains ont établi l'esthétique sur le terrain stable et fécond de l'observation. Observons les origines de l'art chez l'enfant, dans les sociétés primitives aussi bien que dans les milieux de civilisation raffinée ; analysons les œuvres auxquelles nous attribuons le caractère de beauté pour comprendre les secrets de la jouissance d'art qu'elles provoquent ; étudions les phénomènes physiologiques qui accompagnent ce frémissement délicieux de notre être conscient ; déterminons, par l'introspection dans la conscience, les aspects psychiques du beau. Rien de mieux. Le *beau* réside dans la *contemplation désintéressée d'un contenu représentatif*, suivie d'une *jouissance* ou d'un

[1]) *Esthétique comme science de l'expression et linguistique générale*, trad. française. Paris, 1904 ; p. 93.
[2]) *Ruskin et la religion de la Beauté.*
[3]) Cfr. *Première leçon d'Esthétique.* Revue Néo-Scolastique, 1907, p. 490.

plaisir qui n'est comparable à aucun autre dans la gamme des émotions.

Mais suffit-il d'envisager l'impression produite, et peut-on dans l'étude du beau se désintéresser des facteurs esthétiques provenant du *réel, extramental ?* Nous ne le pensons pas. La philosophie contemporaine a tort de frapper d'ostracisme la métaphysique et de parer la psychologie de ses dépouilles. Quand il s'agit de savoir si le beau a une réalité objective, nous nous rangeons du côté des Grecs : le beau est un attribut des choses.

Mais le point de vue grec a besoin d'être complété par le point de vue moderne : la beauté n'est pas une notion *absolue*, mais une notion *relative*. Elle n'est ni un pur fait *physique*, ni un pur fait *psychique*, mais elle résulte d'une *intime corrélation* d'un *objet* et d'un *sujet*, car les attributs de l'un sont la cause appropriée de la jouissance perceptrice de l'autre. Ces attributs objectifs ont été le mieux démêlés par Platon et Aristote.

Le beau réside dans l'ordre *exprimé*. Cela veut dire que, pour être esthétique, l'ordre réalisé par l'œuvre de la nature et de l'art doit *être manifeste, s'imposer* aux sens et à l'intelligence. L'artiste fait œuvre belle quand il sait rendre éclatant et imposer à la contemplation plénière et pénétrante le caractère dominateur ou le principe d'ordre choisi [1]).

M. De Wulf.

[1]) Au moment où nous terminons l'impression de cette étude, notre savant ami, M. le Dr Pelzer, attaché à la bibliothèque Vaticane, nous fait observer que le *de pulchro*, attribué par Uccelli à Thomas d'Aquin, n'est qu'un extrait du commentaire d'Albert le Grand sur le *de divinis nominibus* du pseudo-Denys l'Aréopagite. Cela résulte du cod. Vatic. lat. 712, utilisé par Uccelli pour suppléer aux lacunes du ms. de Naples, surtout si, avec Jungmann (Zeitschrift für Kathol. Theologie, 1885), on compare ce codex à d'autres manuscrits d'Albert le Grand.

Mélanges et Documents.

IV.

LA CAUSALITÉ INSTRUMENTALE.

1. Lettre du R. P. Hugon.

Le R. P. Richard a publié sur la causalité instrumentale, dans la Revue Néo-Scolastique de février 1909, des pages qui ne passeront pas inaperçues.

L'auteur a évidemment le droit de me contredire, comme c'est aussi son droit, dans une matière où les opinions sont libres, de se séparer de l'Ecole thomiste et de se faire le disciple et le défenseur du P. Billot.

Puisqu'on fait à mon livre l'honneur de le discuter, on voudra bien me permettre quelques explications, qui, d'ailleurs, seront brèves, pacifiques et courtoises.

1° On me reproche de m'être appuyé sur la théorie de la causalité instrumentale pour démontrer la prémotion physique. — Je ne prétends pas qu'on puisse pousser jusqu'au bout et dans tous les détails la similitude entre l'instrument proprement dit et les causes secondes qui agissent sous la dépendance et la motion de Dieu ; je reconnais très volontiers que les créatures libres sont, dans leur ordre, des causes principales. Mais il y a une analogie bien fondée, il y a un point de vue commun, réel et foncier, qui nous permet de conclure à la prémotion : De même que l'instrument, pour atteindre l'effet propre de la cause principale, a besoin d'être mû et prému par elle, ainsi faut-il que toute créature, pour atteindre l'effet propre de Dieu, l'être, soit mue et prémue par Dieu. Or, l'être est produit dans toute détermination libre. Donc, dans toute détermination libre la volonté est mue et prémue par Dieu.

Nous ne poussons pas plus loin la comparaison [1]).

1) C'est aussi ce qu'enseigne le P. Dummermuth, dans sa réponse au P. Schneemann, p. 46 et dans sa réponse au P. Frins, p. 111.

Le R. P. Richard admet avec moi que la notion d'instrument nous conduit à ce principe : Une prémotion physique est nécessaire pour la production de l'être. Passons à cette autre prémisse : Toute volition, toute élection, toute détermination de la volonté, est une production de l'être. On ne peut nier cela sans tomber dans l'inconséquence de ces auteurs qui n'ont pas d'assez grands mots pour exalter la liberté, cette souveraine perfection que Dieu ne saurait toucher, et qui ensuite réduisent la détermination libre à un « non-être », à un « rien », pour échapper à l'argumentation inéluctable des thomistes.

Donc la théorie instrumentale conduit à cette conclusion : Toute détermination libre requiert une prémotion physique de Dieu.

2° Quant à la vertu instrumentale, je concède que ce n'est pas une qualité permanente, ajoutée à l'instrument pour en modifier la nature ; mais ne faut-il pas que la motion qui applique donne à l'instrument quelque chose qu'il n'avait pas et qui lui permet d'atteindre un effet supérieur à ses énergies seules ? Le peintre, en saisissant son pinceau, ne pense pas changer la nature de l'outil, mais il sait fort bien qu'il lui communique une perfection d'un nouveau genre en vertu de laquelle le pinceau concourt à l'œuvre artistique. Qu'on appelle cette perfection une qualité passagère, une motion efficace, une modalité nouvelle, peu importe : c'est plus qu'une pure application. Je répète ce que j'ai dit dans mon livre, p. 14 : « *La cause principale aussi est appliquée quand elle agit ; pour que l'instrument se distingue d'elle, il ne lui suffit pas d'être ébranlé et appliqué, il faut qu'il soit surélevé* ».

3° On trouve contradictoire la théorie thomiste et on s'écrie : « L'homme prononce une parole, Dieu saisit cette parole, cette vibration de son, y verse une vertu physique qui ressuscitera un mort ! Etrange conception. »

Je n'ai pas dit que Dieu saisit une simple vibration de son, qu'il prend la parole comme abstraite et séparée de l'homme, et que le sujet n'est qu'une cause matérielle. Dieu prend la parole, la pensée, l'acte *de* l'instrument et *dans* l'instrument concret et vivant, en sorte que c'est l'instrument lui-même qui vibre et qui agit, mais uniquement sous l'influence de Dieu et par sa motion.

Ainsi entendue, notre conception n'est pas absurde, et saint Thomas ne trouve pas étrange que Dieu mette dans les paroles du prêtre à la consécration une vertu créée, *creata*, *effectiva*, *conversiva* [1]),

1) 3a P., q. 78, a. 4.

pour concourir à un miracle plus admirable encore que la résurrection d'un mort.

Il affirme, en propres termes, que Dieu emploie comme instruments les mouvements intérieurs de l'homme, sa parole, ses actes extérieurs, le contact d'un corps même privé de vie : *utitur instrumentaliter vel interiori motu hominis, vel ejus locutione, vel etiam contactu corporali corporis etiam mortui* [1].

4° Pour ce qui est des causes instrumentales dispositives, je persiste à ne pas trouver valables les exemples qu'on apporte. Les causes dispositives, selon un premier point de vue, se ramènent à la catégorie des causes matérielles, qui préparent le sujet à recevoir la forme définitive [2]. Dans l'ordre où elles exercent la causalité efficiente, elles sont causes principales.

Dans la génération, il y a une causalité matérielle qui dispose le corps à recevoir le principe vital ; les parents sont aussi la cause efficiente, mais principale, des actes générateurs ; ceux-ci une fois posés, Dieu se doit à lui-même d'infuser l'âme spirituelle. Mais les parents sont-ils des instruments proprement dits, c'est-à-dire des causes *efficientes* de la production de l'âme humaine ? Non, puisque l'âme est produite par création, laquelle exclut toute instrumentalité. Ce n'est donc que dans un sens large qu'on les appelle instruments. A proprement parler, ils produisent comme causes principales un effet qui ne concourt pas instrumentalement à la création de l'âme, mais qui demande seulement que Dieu produise l'âme. Exiger la production d'une chose, ce n'est pas être la cause EFFICIENTE de cette chose : donc, ce n'est pas être instrument au sens strict.

Saint Thomas, d'ailleurs, écarte cet exemple dans la *Somme*, où il débarrasse la théologie sacramentaire de ces distinctions.

Voyons les exemples modernes. Les ferments de digestion, les rayons lumineux utilisés dans la fonction chlorophylienne, produisent comme causes principales des effets subordonnés à une action supérieure qui les dirige, et, dans la mesure où ils sont instruments, ils atteignent l'effet de la cause qui se sert d'eux.

5° Le R. P. Richard combat la raison que j'invoque pour montrer qu'il ne saurait y avoir d'instrument de l'action créatrice : l'instrument doit exercer une action propre qui dispose à l'action de la cause principale. Mais cette preuve n'est pas seulement « d'inspiration thomiste », elle est, en propres termes, de saint Thomas :

1) 2a 2æ, q. 178, a. 1, ad 1.

2) « Ultimam dispositionem non causare *effective* formam ad quam disponit,... habet vim causae materialis. » Jean de S. Thomas, *De Generatione*, a. 7. Edit. Vivès, t. II, p. 553.

« *Causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris nisi in quantum* PER ALIQUID SIBI PROPRIUM *dispositive operatur ad effectum principalis agentis* » [1].

6° De même, quand j'affirme que la loi des distances est supprimée pour les instruments de Dieu, je fais écho au Docteur Angélique : « *Quae quidem virtus* (divina) PRAESENTIALITER *attingit omnia loca et tempora ; et talis contactus virtualis sufficit ad rationem hujus efficientiae* » [2].

7° Je ne suivrai pas le R. P. dans son exposé de l'instrumentalité intentionnelle. Les pages, d'ailleurs très intéressantes, qu'il consacre à ce sujet, n'ont pas démoli mes raisons, ni celles du P. PÈGUES, Revue thomiste, juillet 1904, ni celles du P. UNTERLEIDNER, Revue augustinienne, mai 1905. Dans cette théorie, nos sacrements sont réduits au rôle de simples signes. « Le signe matériellement réalisé, écrit le R. P., Revue Néo-Scolastique, p. 24, a la vertu, de par soi (principale) de se faire connaître, de produire la connaissance de la réalité physique qu'il est ; grâce à la convention intentionnelle supposée, en se faisant connaître, il fera de plus connaître une idée. Cette vertu instrumentale intentionnelle ne lui appartient donc que par suite d'une convention intentionnelle. » D'accord, c'est par suite d'une convention intentionnelle, même d'ordre surnaturel, que le sacrement signifie, mais, si sa causalité se borne à « faire connaître une idée », il ne sort pas de la catégorie des signes : signes surnaturels, signes divins, soit, mais, au demeurant, simples signes.

Il faudra dire de cette opinion ce que saint Thomas disait de celle qu'il réfutait : « A ce compte, nos sacrements ne seraient que des signes de la grâce ; et cependant de nombreuses autorités de saints docteurs nous assurent que nos sacrements, non seulement signifient, mais encore causent la grâce » [3]. On le voit, tandis que pour les partisans de l'instrumentalité intentionnelle, la causalité est dans la signification et consiste à signifier, saint Thomas déclare que cette causalité est distincte de la signification et ajoutée à la signification : *Non* SOLUM *significant, sed causant gratiam.*

On nous dit bien que ces signes demandent, exigent la grâce ; mais demander ce n'est pas donner ; exiger ce n'est pas conférer et produire ; avoir un titre juridique ce n'est pas exercer une causalité EFFICIENTE.

1) 1a P., q. 45, a. 5.
2) 3a P., q. 56, a. 1, ad 3.
3) 3a P., q. 62, a. 1.

Cette théorie ne sauvegarde pas pleinement la terminologie des Conciles, ne respecte pas le sens obvie des termes. L'Eglise ne dit pas : « les sacrements donnent une exigence à recevoir la grâce », mais bien : « ils contiennent, confèrent, causent la grâce » ; elle ne dit pas : « ils produisent une disposition à la grâce », mais : « la grâce elle-même : *continent*, *conferunt* GRATIAM » [1].

On a cru trouver un fondement à cette opinion dans un passage où saint Thomas affirme que les anges et les âmes présentent en quelque sorte, *quodammodo praesentetur*, l'ordre, le commandement de Dieu aux créatures corporelles et sont *ainsi* les instruments de la vertu divine pour l'opération des miracles [2].

Mais il n'est pas question ici de vertu intentionnelle au sens moderne, il ne s'agit pas de porter une idée à des créatures corporelles incapables de connaissance : saint Thomas explique comment il convient que Dieu dans les miracles n'agisse pas tout seul, qu'il associe à sa causalité les anges, messagers par nature entre le monde invisible et notre monde, qu'il les emploie comme instruments pour transmettre ses ordres efficaces, sa vertu, son action aux créatures corporelles. Le saint Docteur ajoute que cette transmission se fait par une causalité physique, comme est physique l'action de la lumière dans l'air, *sicut lumen in aere*, comme est physique le mouvement, *sicut motus in instrumento*.

Donc, ce texte « lumineux », où l'instrumentalité physique est affirmée, ne démontre pas du tout que la doctrine de la causalité intentionnelle « est d'inspiration strictement thomiste ».

FR. ÉDOUARD HUGON, O. P.

Rijckholt, près Maestricht.

P. S. — La réponse que le R. P. Richard veut bien consacrer à cette note me fait comprendre plus clairement l'opinion adverse. Mais je ne vois pas que mes raisons aient perdu leur valeur. Il me semble toujours que la volition *créée* en tant que libre est une production de l'être ou n'est rien du tout. Je ne vois pas que produire l'exigence *juridique* d'une chose, ce soit être la cause efficiente de cette chose. Je comprends bien que le testament donne la propriété à l'enfant par voie de causalité morale, mais je n'aperçois pas là de causalité *efficiente* proprement dite. Sur ce point, comme sur les autres, je ne veux pas rouvrir le débat : les lecteurs apprécieront les deux théories.

E. H.

1) Conc. Florent., *Decretum pro Armenis*, Denzinger, 590 ; Conc. Trident. sess. 7, can. 6.

2) *Quaest. disp. de Potentia*, q. 6, a. 4.

2. Réponse du R. P. Richard.

En quelques lignes, que je veux à mon tour « brèves, pacifiques et courtoises », je vais essayer de profiter des observations de mon honoré contradicteur, pour achever devant nos lecteurs de préciser quelques positions.

1° *Instrumentalité et liberté.* — Il faut une prémotion divine en toute cause créée pour toute production d'être : voilà un principe sur lequel l'accord entre thomistes et néo-thomistes se fait de plus en plus.

Mais dans l'application commencent les divergences. Essayons donc de marquer l'endroit exact où peut-être une distinction s'impose.

Toute volition, dit-on, est une production d'être, en tant qu'*agir vital*, *action*, *acte second d'une faculté*. C'est évident, car il y a acquisition et production d'une nouvelle perfection. Mais peut-on en dire autant de la volition prise *formellement en tant que libre ?* Dès lors, dans toute détermination libre, la volonté est mue et prémue par Dieu dans la mesure où cette détermination libre est une production d'être, un agir vital, mais non formellement en tant que libre.

Ne peut-on pas concevoir notre liberté, un peu comme la liberté divine, un *pouvoir actif*, non pas de *se* déterminer, ce qui indiquerait une puissance passive, mais de *terminer intentionnellement un même agir*, *un même acte volitif*, *à divers objets limités*, *formellement contenus dans le Bien absolu*, *objet primordial*, *nécessairement voulu*. La liberté divine n'est certes pas un « non-être », un « rien » ; cependant à l'acte nécessaire immuable qui est l'amour du Bien parfait, elle n'ajoute rien que d'intentionnel.

S'il en était de même de notre liberté à nous, nos volitions, en tant que libres, ne seraient pas des productions d'être ; donc il n'y aurait pas d'instrumentalité, pas de prémotion (ni de prédétermination) dans notre volonté en tant que libre.

C'est la conception de quelques néo-molinistes récents.

2° *La vertu instrumentale.* — J'avais distingué *actuation ou simple application à l'acte* et *motion à l'effet spécifique*. Si cet effet est supérieur aux énergies de l'instrument, *physiquement*, comme *réalité ontologique*, la motion sera une élévation physique intrinsèque, communiquant une qualité transitoire. Mais dans le cas d'une supériorité purement *modale*, la motion instrumentale n'est qu'actuation, *application de direction*.

A noter aussi que l'actuation elle-même ne pose pas davantage dans la faculté une qualité précédant l'acte, car c'est la production même de l'acte, non « élicitive », mais « impulsive » en tant que motion de la faculté. « Movere et moveri sunt una realitas motus. » (Cfr. CAPREOLUS, in II *Dist.*, 25 q., 1. — FERRARI, III, c. 89, 1°.)

3° J'ai trouvé étrange, mais non absurde, l'application de la causalité physique à la *causalité instrumentale des miracles.* — Dieu verse la vertu proprement « transsubstantiative ou résurrective » (qu'on me permette ces deux barbarismes), non précisément dans la parole abstraite, mais dans l'agir vital humain qui est parole : soit. Mais cette vertu peut-elle être d'une façon quelconque considérée comme la simple modification des puissances humaines, de façon à vérifier ce principe de saint Thomas : « *Actio alicujus etiam ut instrumenti oportet ut ab ejus potentia egrediatur* » ? Il semble évident que non. Dès lors, il reste que la parole humaine : « Ceci est mon corps », ne serait que le *sujet matériel* de la vertu transsubstantiative ; ce qui paraît renfermer une double contradiction : celle d'un sujet *matériel* recevant une *vertu active*, et celle d'un sujet créé recevant une vertu équivalemment créatrice.

Quant à l'opinion de saint Thomas, impossible d'entamer ici une discussion longue et difficile. Il me semble cependant que presque tous les textes qu'on nous objecte prouvent simplement une véritable causalité efficiente instrumentale, rien de plus. D'autre part, beaucoup d'expressions du saint Docteur doivent, au moins peuvent, très bien s'entendre d'une efficience instrumentale non physique, mais intentionnelle [1].

4° *Causalité dispositive.* — Dans les observations du R. P. Hugon, il me semble voir une confusion entre *causalité des dispositions* et *causalité dispositive.* Les dispositions ne sont que dans l'ordre de la cause matérielle, mais la causalité *dispositive* est tout autre chose ; l'agent qui par son action produit l'exigence absolue d'une forme (dispositions exigitives, titre, etc.) n'influe-t-il pas vraiment

1) 3a P., q 62, a. 1 : « adhibentur enim ex divina *ordinatione* ». — a. 4, ad 1 : « sicut in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis... *et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis in quantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem* ». — q 78, a. 4 : « cum verba ex persona Christi proferantur, *ex ejus mandato* consequuntur virtutem instrumentalem, sicut et cetera ejus facta vel dicta habent instrumentaliter salutiferam virtutem ». — *Ibid.*, ad 3 : « vis conversiva... *consequitur significationem*... et haec virtus est simplex *ratione (simplicis) significati*, licet in ipsis verbis sit quaedam compositio ». — Surtout *de Potentia*, q. VI, a. 4 que j'ai exposé dans mon article. — 2a 2ae, q. 178, a. 1, ad 1 : « mens miracula facientis moveatur *ad faciendum aliquid, ad quod sequitur effectus miraculi*, quod Deus *sua virtute* facit ; quandoque praecedente oratione,... quandoque *Deo ad nutum hominis operante* ».

sur l'être (existence et nature) de cette forme et de tout le composé ? Or *causer l'exigence absolue* d'une chose — je dis *exigence absolue*, non pas *disposition quelconque* — c'est causer cette chose même : « actione sua influit in esse rei ». Je ne dis pas : « *exiger une chose*, c'est en être la cause efficiente », comme l'a compris le R. P. Hugon ; mais : *causer par voie de production l'exigence d'une chose*, c'est causer cette chose ; c'est ce que les Anciens entendaient par causalité *dispositive*. C'est la causalité qu'ils attribuaient à toute cause de génération substantielle, pour cette raison profonde que si une cause univoque était cause perfective, elle s'engendrerait elle-même. Toutes les causes de génération substantielle sont donc dispositives (1ª P., p. 104, a. 1 ; q. 118, a. 2, ad 4) : « *sicut cum homo generat hominem et ignis ignem* ». — Il faut attribuer la même causalité dispositive aux instruments qui concourent, *par leur action subordonnée*, à *produire* ces dispositions exigitives ; par exemple, les ferments dans la nutrition vitale, etc...

5° *Instrumentalité physique et création.* — Je n'ai pas nié que l'instrument eût un effet propre principal et que celui-ci pût être considéré comme la matière à disposer pour l'effet spécifique. Mais j'ai combattu la séparation non seulement formelle ou virtuelle, mais réelle, de ces deux effets et de ces deux agirs. Il n'y a pas d'abord une action préparatoire, et puis une seconde action perfective de l'effet. Non ; il y a un seul agir, acte de la puissance propre de l'instrument, « actio instrumenti... *ab ejus potentia egreditur* », acte de cette puissance simplement dirigée ou modifiée dans son ordre par la motion instrumentale ; car si l'instrument agit vraiment, il ne peut finalement agir que par *ses puissances*. Il ne peut pas agir par une forme dont il ne serait que le sujet matériel.

Dans la création, il n'y a donc pas d'instrumentalité *physique* possible, non pas précisément parce qu'il n'y a pas d'action préparatoire possible, mais parce que la puissance propre de l'instrument qui doit agir, devrait *être intrinsèquement modifiée pour devenir d'une force infinie :* ce qui est contradictoire. C'est la raison fondamentale de saint Thomas (*de Pot.*, q. 3, a. 4, c).

6° *Instrumentalité et loi de la distance.* — On m'oppose une explication de Thomas d'Aquin : la Passion et la Résurrection du Christ sont causes instrumentales de notre justification et de notre résurrection, *grâce à la vertu divine omniprésente*. Le tout est de savoir quelle est précisément cette efficience dont parle saint Thomas. A prendre les mots trop à la lettre, on s'engagerait dans d'étranges difficultés. Il faudrait admettre que dans l'*acte même transitoire* de la Passion et de la Résurrection du Christ, il y aurait

eu la vertu physique instrumentale qui *maintenant* nous sanctifierait ou nous ressuscitera au dernier jour. L'explication qui s'impose est donc celle-ci : par sa Passion ou par sa Résurrection, l'humanité du Christ a mérité ou a été faite apte, digne d'être instrument de la distribution de la grâce, instrument de notre résurrection. Cette instrumentalité *actuelle* n'est pas enfin nécessairement une causalité physique, mais peut et doit être une causalité *potestative*, intentionnelle, comme toute instrumentalité créée relative à la grâce ou au miracle, Dieu présent partout, réalisant seul « sua virtute » les *ordres autorisés* de cette Humanité (cfr. 2ª 2ªᵉ, q. 178, a. 1).

7° *Causalité intentionnelle.* — Je signale seulement dans ce paragraphe la confusion déjà notée entre la causalité de la disposition, du titre qui exige, — laquelle est matérielle, non efficiente — et la causalité de l'agent qui par son action, principale ou instrumentale, produit l'exigence absolue, le titre rigoureux à la forme et donc la forme « dispositive » elle-même.

Quant à la causalité intentionnelle, du moins des signes pratiques, j'ai le regret de croire qu'on ne l'a pas bien comprise. J'avais constaté qu'on n'avait pas complètement saisi la pensée du P. Billot ; il en a été de même pour mon article. Bref, les signes *spéculatifs* sont causes instrumentales de la pensée actuelle. Les signes *pratiques*, qui viennent non plus de l'intelligence seule, mais de la volonté « capable », sont causes instrumentales dispositives, c'est-à-dire par voie de titre et d'exigence, des différentes formes même physiques, qu'*ils signifient et causent à la fois;* et ils les causent non « en faisant connaître une idée » comme l'a compris le R. P. Hugon, mais *en imposant un titre juridique*, par exemple le testament qui donne à l'enfant la *propriété* des biens de son père. Impossible de poursuivre ici ces explications.

Mon étude était restée dans le domaine philosophique et je n'ai fait aucune application directe à la théologie des sacrements. Je ne suivrai donc pas mon contradicteur sur ce terrain.

J'avoue cependant que cette pensée m'avait frappé. Le monde physique est surtout régi par des causalités principales et instrumentales « physiques », — le monde moral humain par des causalités principales d'ordre juridique, mais en passant — à cause de notre composition de matière et d'esprit — par des causalités instrumentales symboliques, significatives. En ces éléments se résout tout le complexus de l'ordre social humain. Or ne serait-ce pas faire œuvre de bonne théologie de montrer comment la grâce ici encore se modèle sur la nature, comment l'ordre social surnaturel

est calqué sur l'ordre social naturel, non seulement pour sa constitution statique, mais surtout pour sa vie et son évolution dynamiques.

Pour la dernière remarque du R. P. Hugon : *instrumentalité des thaumaturges dans le miracle*, je renvoie simplement aux textes cités plus haut sur la causalité *potestative (de Pot.*, 2ª 2ᵃᵉ) [1]). Les paroles de saint Thomas me semblent toujours suffisamment claires : « imperando, auctoritative, potestative, ad nutum, ex potestate dicere... quod Deus sua virtute facit... », etc. Quant aux deux mots « sicut lumen in aere », « sicut motus in instrumento », ils sont évidemment secondaires dans l'ensemble de l'article *de Potentia*, car ils ne font qu'apporter une comparaison pour un *point spécial*, à savoir la permanence ou l'instabilité du *don* des miracles.

P. Richard, O. M. I.

Rome.

V.

Un chapitre de la « Vie de saint Thomas ».

Dans la Revue de février dernier, nous avons signalé à nos lecteurs la belle *Vie de saint Thomas d'Aquin* que vient de publier, en néerlandais, le R. P. De Groot, O. P. Nous avons le plaisir de leur offrir ici la traduction d'un des chapitres les plus intéressants de ce livre magistral.

Ch. IX. — Lutte à Paris contre les écoles de Saint-Jacques. — Attaque dirigée contre l'Ordre des Dominicains. — La bulle *Quasi lignum vitae* et la licence de Thomas. — Le livre de Guillaume de Saint-Amour *Sur les dangers des derniers temps* et l'opuscule de Gérard de San Donnino : *Introduction à l'évangile éternel*. — Le tribunal pontifical d'Anagni. — Plaidoirie de saint Thomas en présence du Pape et des cardinaux. — Esquisse de cette plaidoirie conservée dans l'opuscule *Contre les adversaires*. — Jugement du Pape Alexandre IV. — Temps orageux. — Retour à Paris.

Ce fut au beau milieu de troubles violents que saint Thomas ouvrit ses cours en qualité de bachelier. Il n'obtint son titre de Maître en Théologie qu'en octobre 1257, après cinq ans de luttes

1) Cfr. aussi *de Pot.*, q. 6, a. 9, in c : « similiter autem », où saint Thomas explique comment la foi *dispose* à faire les miracles *ex potestate*.

acharnées. Une promotion plus rapide eût été possible cependant, si l'on n'eût tenu compte que de la capacité exigée par la loi [1]).

Le hasard voulut qu'on s'en prît à la personne de saint Thomas, bien qu'en réalité l'Ordre des Dominicains tout entier fût attaqué. Il ne faut pas juger ces luttes d'après les données de du Boulay, l'historien bien connu de l'Université de Paris. Il admet des falsifications d'auteurs anciens où la passion joue un rôle prépondérant et donne, à son tour, une tournure forcée aux événements tout en modifiant le sens des bulles pontificales. La lecture de Mathieu Paris († 1259) requiert encore plus de prudence et plus de discernement, car une tendance passionnée au dénigrement nuit considérablement au sérieux de son œuvre [2]). La loyauté scientifique exige que pour ces questions l'on consulte les sources. Elles furent réunies surtout par Denifle et Chatelain dans leur *Chartularium* de l'Université de Paris, recueil d'un prix inestimable [3]).

Voici quel était l'enjeu de la lutte. Vingt ans durant environ les Dominicains avaient occupé deux chaires à la faculté de Théologie de Paris (on appelait ces chaires : des *écoles*). Les deux chaires avaient été fondées avec l'assentiment de l'évêque de l'endroit. L'Université avait, en plus d'une circonstance solennelle, reconnu publiquement leur droit à l'existence ; pendant plusieurs années successives en effet, les bacheliers dominicains avaient interprété Pierre Lombard sous la direction d'un « magister » et, après ce cours obligatoire, avaient été couronnés des palmes doctorales [4]). Vers 1250, la paix fut troublée. En février 1252, plus de six mois donc avant l'arrivée de saint Thomas, des professeurs de Théologie, qui n'appartenaient à aucun ordre religieux, tinrent une réunion secrète à l'issue de laquelle ils publièrent un décret portant deux stipulations qui étaient comme l'annonce d'une lutte prochaine: en premier lieu, aucun ordre religieux ne pourrait occuper plus d'une chaire ; ensuite tout bachelier qui refuserait d'accepter cette stipulation, resterait exclu de la communauté des « magistri » [5]).

1) Voir Denifle-Chatelain, *Chartul.*, I, pp. 283-284.

2) Lecoy de la Marche, *La Société au XIIIe siècle*, p. 12, reproche à Paris « un dénigrement systématique de son siècle ». — Féret, *La faculté de théologie de Paris*, et M. Perraud, *Maître Guillaume de Saint-Amour*, seraient devenus plus impartiaux à la suite d'une étude plus attentive des sources récentes. — Le récit des luttes universitaires est inexact chez de Tocco, et sa chronologie est erronée.

3) A comparer aussi : *S. Bonaventurae Opera*, edit. Quaracchi, t. V, p. VI etc.

4) Cfr. Hastings Rashdall, *The Universities of Europe*, vol. I, p. 373 ; il reconnaît : « there is not sufficient evidence of any official resistance of the University to the Mendicant claims before 1250. »

5) Denifle, *Chartul. Univ. Paris.*, I, pp. 226-227.

Les « magistri » parisiens n'avaient pas le droit de fonder ou d'abolir des chaires professorales [1]). En conséquence, les deux régents et magistri des écoles de Saint-Jacques — Elias Brunet et Bonhomme — opposèrent au décret un refus formel. Un scandale de rue nocturne vint envenimer la lutte. Des étudiants s'étaient battus avec la garde de nuit. Plusieurs d'entre eux furent emprisonnés et blessés, l'un d'eux fut même tué. L'Université, estimant que ses droits et ses privilèges avaient été lésés, exigea satisfaction. Mais saint Louis n'était pas encore rentré de sa croisade en Egypte, et Blanche, la fière régente, était morte entretemps. On en appela donc au frère du roi, Alphonse, comte de Poitiers. Et comme celui-ci ne répondait pas assez vite à leurs exigences, les professeurs se mirent en grève. Seulement les Franciscains et les Dominicains n'y prirent aucune part. Il en résulta de nouvelles exigences lorsque, peu de temps après, le comte de Poitiers eut puni les coupables et procédé à la réouverture des collèges. On exigea alors la soumission de tous les professeurs à *tous* les décrets des « magistri » et, en particulier, aux décrets de la grève. Nouveau refus des Franciscains et des Dominicains, suivi de mesures violentes prises par leurs adversaires : conséquence inévitable des paroles de mécontentement et de haine jetées dans la foule. Les religieux, à leur apparition en public, furent victimes d'excitations violentes et de brutalités. Le gardien des Franciscains et le prieur de Saint-Jacques en appelèrent alors au Saint-Siège [2]). Telle était la situation au mois d'avril 1253.

La lutte prend maintenant une tout autre tournure. Guillaume de Saint-Amour, professeur laïc à la faculté de Théologie de Paris, dirigea le mouvement. Les Dominicains se virent attaqués sur tous les points de leur activité : leur prédication et leur ministère du confessionnal ne furent point épargnés. On put se rendre compte dès lors des causes plus profondes de la lutte.

L'attaque gagnait du terrain.

Par ses bulles du 1er juillet et du 26 août 1253, Innocent IV maintint d'abord énergiquement les Frères-Prêcheurs dans leurs positions. Mais par des actes publics du 4 juin, du 15 juillet et du 31 août, il leur montra des dispositions défavorables et, dans la bulle *Etsi animarum* du 21 novembre 1254, il vincula la liberté de

1) Ce droit appartenait à l'évêque et au chancelier, et en dernier ressort au Pape. Jamais on ne put produire un document quelconque en faveur de l'opinion contraire. Aussi Humbert de Romans, qui fut général des Dominicains de 1254 à 1263, caractérise-t-il le décret des « magistri » de la façon suivante : « cum tamen nihil possunt *de jure* statuere... » Cfr. Denifle, *Chartul.*, I, p. 310.

2) Denifle, *Chartul.*, I, pp. 232-252 ; *Bullarium Ord. Praed.*, I, p. 276.

leur apostolat. Il ne toucha cependant pas encore à leurs chaires de Paris. Un pamphlet publié le 4 février 1254 par les « magistri » parisiens et le voyage de Guillaume de Saint-Amour à la Cour pontificale avaient gâté les affaires des Dominicains. Mais le Pape Innocent IV vint à mourir à un âge avancé, le 7 décembre, à Naples. Alexandre IV fut élu peu de temps après et, le 22 décembre déjà, il suspendit par la bulle *Nec insolitum* l'arrêt de son prédécesseur jusqu'après l'issue d'une nouvelle enquête. Les religieux purent donc célébrer la fête de Noël avec plus de joie au cœur, et au nouvel an de 1255 l'horizon s'éclaircit de toutes parts. La bulle *Quasi lignum vitae* du 14 avril 1255 exigeait que les Frères-Prêcheurs de Saint-Jacques fussent réinstallés dans leurs chaires. L'année suivante, Alexandre insista plus d'une fois sur la nécessité de mettre la bulle à exécution, et nonobstant une énergique résistance, le chancelier de Paris Emeric admit Thomas d'Aquin à la licence [1]) dans les premières semaines de 1256. C'était le dernier pas avant l'admission dans le corps des « magistri ». Le Pape témoigne de son contentement au sujet de cet acte de justice, dans une lettre écrite en son palais de Latran et datée du 3 mars. Il appelait Thomas d'Aquin « son cher fils, un homme remarquable par la noblesse de sa race et le caractère irréprochable de ses mœurs, doué par Dieu d'une science éminente » [2]). Le Pape exprimait en même temps le désir de voir le chancelier accorder à Thomas d'Aquin la célébration du *regiminis principium*, c'est-à-dire de lui voir accorder solennellement le droit et la charge de maître et de professeur à la faculté de théologie. Mais comme les dissentiments perdurèrent encore assez longtemps, l'affaire traîna jusqu'à l'automne de 1257 [3]).

Deux écrits publiés dans l'entretemps imprimèrent à la lutte une direction nouvelle et provoquèrent une solution. Guillaume de Saint-Amour fit paraître en 1255 un livre anonyme portant comme titre :

1) Il s'agit de la licence « d'enseigner à la faculté de Théologie ». Ptolémée Luc., *Hist. eccl.*, XXII, 21, dit qu'à Paris Thomas « infra trigesimum annum sententias legit, et conventum in Theologia, sive licentiam recepit » D'après la chronologie que nous avons admise, le Saint était né en 1225. Mais Ptolémée commet ici une flagrante inexactitude, puisqu'il dit aussi : « annorum XXV erat, cum *primum* venit Parisios. »

2) *Bullar. Ord. Praed.*, t. I, pp. 288-299.

3) Hastings Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, vol. I (1895), prend fait et cause pour ce qu'il appelle « l'Université », mais témoigne cependant, à la page 382, de son estime en disant : « Such were the circumstances under which the Prince of the Schoolmen, Thomas Aquinas, was admitted to his degree in the University of which he was for ever afterwards regarded by Dominican and Secular alike as the most distinguished ornament ».

Dissertation sur les dangers des derniers temps [1]). L'auteur, possédant de grands défauts à côté de grandes qualités, était par le fait même très habile dans l'art de semer la discorde. Aussi ne se fit-il pas faute de décrire au long et au large les défauts réels qui, humainement parlant, sont presqu'inévitables dans un ordre aussi nombreux et aussi actif que celui des Dominicains. Quant aux problèmes touchant à la vie religieuse et aux facultés que Rome avait accordées ou pourrait encore accorder aux ordres monastiques, il les traita selon les principes de la théologie ; et ainsi le livre semblait l'œuvre non de professeurs d'autres facultés, mais de théologiens et de maîtres en droit canon [2]). Le livre fut bientôt à l'ordre du jour. Le Pape apprit à le connaître et le fit examiner par quatre cardinaux qu'il désigna : Eudes de Châteauroux, Jean Franciosi, Hugues de Saint-Cher, et Jean Gaëtani.

Un autre livre était alors en circulation, intitulé : *Introduction à l'évangile éternel.* C'était un essai de commentaire sur trois écrits plus ou moins visionnaires du pieux abbé Joachim, mort en 1202 dans une abbaye cistercienne de Calabre [3]). L'*Introduction* prétendait que la doctrine de l'abbé Joachim était plus parfaite que celle du Christ, que le Pape seul pouvait juger de la lettre des Livres saints ; elle contenait d'autres affirmations encore, inspirées plutôt par un esprit rêveur que par la méchanceté. Bien des gens voulaient la condamnation de cet opuscule, espérant que cet arrêt serait un coup décisif porté aux ordres mendiants. Et en effet Mathieu Paris, Richer de Senones et de Meung, célèbre par son *Roman de la Rose,* tinrent cette condamnation pour une grave défaite des Franciscains et des Dominicains une fois qu'elle fut un fait accompli. L'auteur, Gérard [4]) de Borgo San Donnino, appartenait à l'ordre de Saint François. On répandit le bruit qu'il appartenait à celui de Saint Dominique. En tout cas, les erreurs et les sottises contenues dans l'écrit blâmé étaient l'œuvre d'un religieux. Le livre fut donc, avec une réclame quasi moderne, exposé au parvis de Notre-Dame. Par

1) Denifle, *Chartul*, II, pp. 296-297. Le titre latin porte : *De periculis novissimorum temporum.*

2) Guillaume de Saint-Amour en témoigne lui-même : *Opera,* p. 109.

3) Les titres de ces ouvrages sont : *Accord de l'Ancien et du Nouveau Testament.* — *Nouvelle Apocalypse,* — et *Psautier des dix cordes.* A consulter sur l'abbé Joachim, la Revue des Questions historiques, 1900, avril, pp. 467-506.

4) La vieille Chronique de Limoges dit au sujet du frère Gérard : « auctor magis videtur ex melancolia somniasse quam ex malitia scripsisse. » — Cfr. de Tocco, IV, p. 21. Ce fut pour les Franciscains l'occasion d'instituer une censure des livres par des membres compétents de leur ordre. Les Dominicains avaient pris cette mesure dès 1254. Cfr. Denifle, *Chartul.,* p 298 et Reichert, *Ant. cap. gén.,* p. 69.

le fait d'un seul membre des ordres mendiants, le gros public devait en arriver à la conclusion : « voilà comme ils sont tous ! » Entretemps on s'efforçait de pousser Rome à une condamnation. Les événements rendaient une solution de plus en plus imminente. Les deux partis furent traduits devant le tribunal des Cardinaux à Anagni. Sont appelés à comparaître, parmi les maîtres parisiens : Guillaume de Saint-Amour, Eudes de Douai, Chrétien de Beauvais, Nicolas de Bar-sur-Aube ; en dehors de ces quatre chefs du parti : Jean Belin et Jean de Grecteville. Les Franciscains étaient représentés par leur général Jean de Parme et saint Bonaventure ; des Dominicains comparurent : le général Humbert de Romans, Albert de Groote et Thomas d'Aquin [1]. Anagni et le tribunal pontifical n'appartenaient pas à ce genre de monde où la haine et l'envie [2] et toute sorte d'excitations malsaines obscurcissent le jugement de telle façon qu'on ne voit plus le bien, qu'on exagère le mal et qu'on exige l'extirpation de ce qui devrait être, tout simplement, corrigé. L'*Introduction* du frère Gérard fut condamnée, mais Rome comprit facilement que l'incartade de quelques-uns ne pouvait, sans injustice, être mise sur le compte de tant d'hommes sages et fidèles à la religion. Personne ne pouvait être plus sévère dans la condamnation de ce livre plutôt malheureux que les deux professeurs Bonaventure et Thomas eux-mêmes. Le Père Bonaventure punit Gérard de San Donnino d'emprisonnement. Saint Thomas, désireux de détruire le faux mysticisme jusque dans ses racines, examina les œuvres de Joachim pendant son voyage en Italie. Il souligna les passages suspects pour mettre les lecteurs et les auteurs de manuscrits en garde contre les considérations peu sûres de l'abbé calabrais.

La *Somme théologique*, parue plus tard, censure une fois de plus les rêveries déjà blâmées ici [3]. La scène la plus passionnante de cette lutte qui allait bientôt trouver une solution, fut la riposte de saint Thomas au livre passionné de maître Guillaume : *Sur les dangers des derniers temps*. Son esprit vif et profond et son sens intense de la justice travaillèrent ici de commun accord.

Lorsque le saint arriva à Anagni, il y trouva un grand nombre de ses frères bien-aimés plongés dans le deuil. La calomnie est une

1) de Tocco, IV, p.20; Cantimpratanus, *De apibus*, p.175; Denifle, *Chartul.*, p. 332. On y signale que saint Bonaventure était alors à Anagni, mais non pas comme général de son Ordre, puisqu'il ne fut élu à cette dignité que le 2 février 1257.

2) Voir l'avis du Pape Alexandre IV dans la bulle *Verae fidei*, *Bull. Ord. Praed.*, t. I, p. 311; Cantimpratanus, *De apibus*, p. 181; Denifle, *Chartul.*, I, pp. 279 et sqq.

3) *S. Theol.*, 1a 2ae, q. CVI, 4.

arme qui blesse au vif quand un saint idéal de vie en même temps qu'un nom sans tache se trouvent menacés. C'est en pleurant que le général de l'Ordre parla, devant l'assemblée des frères, des dangers imminents et de la calomnie envieuse des persécuteurs. Il transmit le livre en question au Père Thomas, avec ordre de le réfuter. Celui-ci le lut en redoublant d'attention. A chaque page, sa conviction se fortifia ; maître Guillaume avait été inspiré par la haine et non par l'amour de la vérité : son pamphlet sapait la foi par la base et dénaturait les Livres sacrés. Un chaînon d'erreur se noue la plupart du temps à un autre chaînon jusqu'à former une longue chaîne : ce fut le cas pour l'irréconciliable Guillaume de Saint-Amour : ce n'étaient plus les deux chaires de Paris qui étaient en jeu, mais l'existence même des deux ordres mendiants. Le saint s'aperçut bien vite de ce fait : que la vérité n'était pas du côté des agresseurs intransigeants. Les moines se réunirent derechef dans la salle du chapitre, et le grand Docteur y parla en ces termes : « Frères, ayez confiance en Dieu qui vous a choisis pour son service ; il m'a été rendu clair par la lecture de ce livre de nos déloyaux détracteurs, qu'il est fort peu conforme à la doctrine de la foi et à l'enseignement des Saints Pères. Prions l'Esprit-Saint qui démasque l'erreur, et j'écrirai une réplique » [1]. L'écrit fut achevé en peu de temps : il porte comme titre : *Contre les détracteurs de l'état religieux* [2]) et il établit les rapports qui existent entre l'idéal et les faits. Nous y retrouvons un principe élevé, battu en brèche déjà au IVe siècle par les détracteurs des couvents ; nous comprenons pourquoi après quinze siècles ce même principe est encore toujours défendu au prix des plus grands sacrifices. La réplique de saint Thomas lui avait été dictée par les élans de son cœur. C'est ici, en passant par Anagni, qu'il avait fui pour y vivre selon les conseils évangéliques. Il y avait douze ans de cela. Tout ce temps-là, son état de vie lui avait été un véritable bouclier, il y avait trouvé un stimulant à ses plus nobles efforts et à son imitation du Christ. Il avait appris à aimer les grâces multiples que le couvent lui offrait

1) de Tocco, IV, p. 20, place ces faits, à tort, à l'époque du Pape Clément IV (1265-1268).

2) Ptolémée Luc., *Hist. Eccl.*, XXII, c. 21; de Tocco, IV, p. 21 ; S. Thom., App. t. XV, p. I ; édit. Parm. — Pierre de Prussia et d'autres, par zèle exagéré pour Albert le Grand, font de cet ouvrage de saint Thomas un simple résumé de l'argumentation de maître Albert. Cfr. sur cette erreur : De Rubeis, *Diss. criticae*, XX, p. 1. — A son retour à Paris, le Saint mit la dernière main à sa dissertation qui fut publiée en 1257 et rangée plus tard parmi les *Opuscula* sous le titre : *Contra impugnantes Dei cultum*. Cfr. Denifle, *Chartul.*, I, p. 297 et Mandonnet, *Siger de Brabant* (1899), p. LXXXIII.

pour pratiquer la vertu, se consacrer au travail, trouver la paix de l'âme. Bien des communautés ainsi que beaucoup de pieux et savants frères en religion lui avaient fourni des exemples d'édification. La justice et le droit, un idéal chrétien, un saint zèle pour le salut des âmes : voilà ce que, tout d'un coup, il vit menacé par des esprits violents. Est-il étonnant, dès lors, que ses premiers cris aient retenti comme un chant de guerre ?

« *Voyez, vos ennemis sont en colère et ceux qui vous haïssent lèvent la tête. Ils dressent d'habiles embûches à votre peuple et trament des complots contre vos sanctifiés. Ils disent : Venez, extirpons-les, qu'ils ne soient plus un peuple et qu'on ne se souvienne plus du nom d'Israël.* »

Le saint Docteur tire de ce texte sacré tout son plan et le développe dans une belle introduction. Il nous élève, en nous arrachant d'un coup au cercle étroit de la haine aveugle des partis, jusqu'aux horizons lointains de ses chrétiennes pensées. Ecoutons-le encore :

« Le Dieu tout-puissant et l'amant de la vérité nous fait, par amour, travailler à sa perfection pour notre plus grand bien. C'est saint Augustin qui nous l'apprend. A sa perfection : pour que les hommes rendent gloire à Dieu, car comme le dit Isaïe : « Tous ceux » qui invoquent mon nom, je les ai créés à ma gloire ». Pour notre plus grand bien : pour qu'Il donne le salut à tous, Lui qui, comme s'exprime saint Paul, « désire que tous se sauvent ». Et cette union des hommes et de Dieu, l'Ange l'annonçait à la naissance du Seigneur : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux et paix sur la » terre aux hommes de bonne volonté ». Bien qu'Il puisse — car Il est tout-puissant — travailler seul à faire éclater sa gloire et à opérer le salut des hommes, Il a voulu néanmoins se choisir des ministres à l'aide desquels Il réaliserait sa double fin. Ils sont appelés les aides du Seigneur (I *Cor.* 3). Mais l'ennemi diabolique, qui en veut à la gloire de Dieu et au bonheur des hommes, excite ses satellites à la persécution contre les serviteurs de Dieu et tâche ainsi d'empêcher la réalisation de ces deux fins. Voilà pourquoi ces instruments du démon sont des *ennemis de Dieu*, dont ils veulent empêcher la glorification ; des *ennemis de l'humanité* en général, à la perte de laquelle ils travaillent, et en particulier des *ennemis des serviteurs de Dieu* qu'ils persécutent. « Ils nous ont persécutés » et ils ne sont pas les amis de Dieu, et ils sont les ennemis de » tous les hommes », dit saint Paul. — Aussi le salut de beaucoup est-il lié au maintien des ordres religieux. C'est ce dont ne tiennent aucun compte ceux qui veulent détruire les ordres mendiants en s'attaquant à leur honneur. Ces persécuteurs habiles des ordres

religieux tendent au même but qu'autrefois certains tyrans. Ils tâchent de rendre méprisable, par d'impossibles exigences, le genre de vie que mènent des hommes dont la parole et l'exemple produisent des fruits si salutaires. On s'efforce en effet d'écarter les religieux des études, mesure prise autrefois par Julien l'Apostat, à l'instar des Philistins qui défendaient aux Israélites de forger des lances et des épées ; — on les éloigne du monde des études pour leur faire perdre toute autorité ; — on les gêne dans leur prédication et dans l'administration des sacrements ; — on exige d'eux le travail manuel ; — on critique leur vie de pauvreté ; — on les frustre autant que possible de leurs aumônes et usufruits ; — on s'en prend à leur bon renom : car les adversaires cherchent à flétrir devant le monde entier l'objet de leur haine.

Après cela, saint Thomas divise sa démonstration en trois parties. Il montrera : 1° en quoi consiste l'essence même de la vie monastique ; 2° que les preuves des adversaires sont mensongères et peu péremptoires ; 3° que leurs accusations sont injustes.

Maître Guillaume appauvrissait par son ton tranchant et arbitraire l'idée si féconde de la vie monacale.

Qu'est-ce qu'un religieux ?

Le religieux est un chrétien pieux ; il est étranger à toute activité religieuse ou sociale, étranger surtout à la vie monastique de Paris, il dit ses prières et pourvoit à sa subsistance par le travail de ses mains : voilà l'idée colportée partout en des termes un peu plus fleuris. Un religieux était donc un ermite. Voulait-il être plus qu'un ermite, il devenait, à entendre maître Guillaume, un précurseur de l'Antéchrist [1]. Indiscutablement la manière dont vivait saint Antoine l'Ermite, par exemple, était une très digne manière de servir Dieu, mais ce n'était pas la seule. Car de même que tout chrétien en général choisit entre la vie dans la société et la vie dans un couvent, ainsi ces deux genres de vie sont en soi susceptibles d'une très grande diversité. Comment veut-on dès lors mesurer la riche vie chrétienne à cette règle étroite ? A l'encontre de cet ascétisme étroit, saint Thomas développe comme suit ce qu'il entend par la véritable essence de l'état religieux : *il consiste notamment dans le triple vœu de pauvreté, de chasteté, d'obéissance et présuppose un continuel adieu au monde ainsi qu'une préoccupation constante de se consacrer aux œuvres de charité ; tous les ordres se ressemblent en cela, mais il y a place pour la plus grande diversité ; quelques-uns se consacrent*

1) Du Boulay, *H. V. P.*, t. III, pp. 640 et sqq. — S. Thom. Aquin., *Contra Impugnantes* etc., capp. II-XX et cap. XXV.

à la vie contemplative pour ne s'occuper que de Dieu, comme les moines et les ermites ; d'autres se consacrent à la vie active pour servir Dieu dans ses membres par des actes d'amour du prochain, comme ceux qui se donnent à Dieu pour soigner les malades ou pour racheter les esclaves et faire d'autres œuvres de charité [1]). — Il n'est pas une œuvre de charité, dit saint Thomas, qu'un ordre religieux ne puisse être institué pour s'y consacrer ! Ces principes, qui constituent l'immuable doctrine catholique et la moralité elle-même, prouvent combien large est la conception de vie d'un véritable religieux. Et c'est par cela qu'il se différencie toujours très avantageusement de ses persécuteurs. Nier ces principes dans leur ensemble, Guillaume de Saint-Amour ne le pouvait pas ; la lutte commence au sujet des questions de détail.

Les ordres mendiants, disait-on, donnent l'instruction ; — ils veulent faire partie du collège des professeurs d'Université qui ne sont pas des religieux ; — ils veulent prêcher, entendre les confessions et exercer le ministère des âmes ; — ils disent adieu à tous leurs biens et ne possèdent aucune propriété ; — enfin ils vivent d'aumônes. L'adversaire érudit de saint Thomas avait tâché de renforcer ces six objections par des textes multiples tirés de l'Ecriture et des Pères de l'Eglise, ainsi que par des principes philosophiques. La force de ses preuves pourtant n'égalait pas leur nombre. Au premier coup d'œil déjà, l'on se rend compte que donner l'instruction peut être une des œuvres les plus nobles d'amour du prochain, et que Jésus n'avait pas condamné le *titre* de maître [2]) mais *le désir des honneurs* qui y sont attachés ; — que la science présente de nombreux points de contact entre les savants qui ne portent pas l'habit religieux et ceux qui le portent, et cela tout particulièrement lorsqu'il s'agit d'introduire la jeunesse dans le temple de la théologie catholique ; — qu'un prêtre régulier peut exercer les fonctions ecclésiastiques comme tout autre qui a reçu l'imposition des mains, pourvu que le Pape lui en donne mission ; — que des religieux peuvent tout aussi bien que des hommes du monde servir Dieu et le prochain autrement que par le travail de leurs mains; — qu'un professeur catholique d'Université ne pouvait

1) « ... Sunt aliquae religiones institutae ad vacandum Deo per contemplationem, sicut religio monastica et eremitica; aliquae autem ad serviendum Deo in membris suis per actionem, sicut illorum qui ad hoc Deo se dedicant, ut infirmos suscipiant, captivos redimant, et alia misericordiae opera exequantur. Nec est aliquod opus misericordiae ad cujus executionem religio institui non possit, etsi non sit hactenus instituta etc. » S. Thom. Aquin., *Contra Impugnantes*, c. II.

2) *Matth.* XXIII, 8.

pas, sans se déshonorer, traduire la pauvreté évangélique devant le tribunal du représentant du Christ ; — que vivre d'aumônes n'avait jamais été regardé comme une honte pour les desservants de l'autel, ni par l'Ecriture sainte, ni par la tradition populaire du moyen âge catholique. — Qu'on lise entretemps la démonstration de saint Thomas, si riche en science scripturaire, si large d'envergure, si fertile en preuves, si raisonnable et si juste avant tout ; combien petit nous apparaît alors Guillaume de Saint-Amour avec ses subtilités en comparaison de cette sagesse pondérée et de ce sain jugement !

Les critiques de Guillaume portent en troisième lieu sur quelques abus. Et ici il se croyait très fort.

Voici la réponse.

Saint Thomas ramène les abus critiqués à trois sortes principales : les premiers abus consistent exclusivement en actions louables. Les fils de saint François et de saint Dominique portent un habit pauvre et peu considéré ; ils jouissent de l'amitié d'un grand nombre et en aident beaucoup par leurs œuvres de charité. Ils ne sont pas, comme les ordres religieux antérieurs, attachés à une abbaye, ils font leur apparition dans les grandes villes d'Europe comme dans la cabane du pauvre campagnard ; ils luttent pour la foi et les bonnes mœurs partout où le Chef de la Chrétienté les envoie, partout où la misère et l'utilité publique les appellent ; ils cultivent la science avec passion et enthousiasme ; ils cherchent à se perfectionner autant que possible dans l'éloquence de la chaire : voilà des accusations que saint Thomas dit, à juste titre, être « sans valeur ». Les adversaires qualifient ici de mauvaises des choses évidemment *fort bonnes* [1]. Tous ces faits, très indifférents de leur nature, susceptibles de bonnes comme de mauvaises interprétations, sont considérés comme des méfaits et des « dangers des derniers temps » dans ce pamphlet écrit uniquement pour exciter la haine et l'envie. Les religieux mentionnés plus haut prennent la défense de leur Ordre ; résistent à leurs calomniateurs ; écrivent des répliques ; font punir leurs persécuteurs ; prennent soin d'être agréables au peuple ; se réjouissent lorsque Dieu opère par eux de grandes choses ; établissent leur résidence dans les cours princières : voilà autant de fautes graves aux yeux de cet écrivain à l'humeur chagrine. Sa démonstration a un défaut capital : les soupçons les plus vagues

1) S. Thom. Aquin., *Contra Impugnantes*, VIII-XIII. Il applique aux calomnies du parti adverse les mots de l'*Eccl.* XI, 32 : Malicieusement il transforme le bien en mal, et jette le blâme sur les meilleurs.

remplacent les raisons solides et la passion tient lieu d'esprit. Sept chapitres de la réfutation de Thomas montrent bien clairement tout le bon sens que peut contenir ce que les adversaires stigmatisent, arbitrairement et sans amour aucun, comme des actions antichrétiennes. On se demande après cela, comment des hommes à l'intelligence claire et nette ont pu se traîner à la remorque de Guillaume de Saint-Amour. Mais la postérité ne se pose-t-elle pas la même question à propos de chaque erreur qui a eu du succès ?

Entretemps l'accusation tombe du domaine des principes dans celui des personnalités. Les accusés doivent-ils se taire maintenant et laisser tout à Dieu ?

La réponse fut : « qu'on résiste vaillamment ».

Saint Thomas n'ignore pas l'histoire de la misère humaine. Des abus se glissent jusque dans les monastères. Ce fait cependant ne donne à personne le droit d'exagérer les fautes de certains religieux, ni de les multiplier au gré de sa fantaisie. Saint Thomas montre alors, en entrant dans les détails, comment la soif de la calomnie appelle à son secours trois moyens déloyaux [1]).

Le premier de ces moyens, c'est l'exagération. On donne des proportions gigantesques aux péchés de jeunesse de quelques-uns et on en rend les religieux responsables ; les persécuteurs mettent sur le compte de tous les religieux les fautes de l'un ou de l'autre, et alors qu'en d'autres circonstances ils se montrent très indulgents, ils sont, maintenant qu'il s'agit d'ordres mendiants, d'une sévérité outrée.

On attribue ensuite aux religieux des fautes plus que douteuses. Rien de plus incertain, en effet, que l'avenir et les secrets du cœur. Or on prophétise qu'à la fin des siècles ils seront de mœurs corrompues et infidèles à la foi ; on les hait déjà à cause de ces péchés prédits ; tous leurs actes sont rejetés sous prétexte qu'ils sont posés non par amour du Christ, mais par amour des honneurs. Or, juger ainsi les secrets les plus cachés du cœur n'est-ce pas de l'envie et de l'orgueil, n'est-ce pas viser au scandale plutôt que faire œuvre de véritable zèle ?

En troisième lieu, le parti adverse porte en public de fausses accusations contre les religieux.

Guillaume de Saint-Amour voyait notamment dans l'activité déployée par les ordres mendiants, un grand danger et un signe

1) « Sed interius considerantibus apparet hujusmodi detrahentium linguas esse *efficaciter reprimendas* propter tria... Unde eorum temeritati *viriliter resistendum* etc. » S. Thom. Aquin., *Contra Impugnantes*, XXI.

précurseur du dernier jugement ; mais il ne fut pas difficile à saint Thomas de faire ressortir la fausseté de ce cri d'alarme. Enfin il montre, avec une nuance d'ironie, combien il est injuste de considérer comme des crimes les prières, les jeûnes et les autres bonnes œuvres des religieux. Il fait ressortir de même toute l'injustice de ceux qui clouent au pilori, comme hypocrites, des hommes voués au culte de Dieu parce qu'ils se rendraient coupables parfois de faiblesses humaines. Et saint Thomas de conclure : « Nous avons donc, avec l'aide de Dieu, réfuté la calomnie des méchants et il apparaît clairement qu'ils ne donnent aucun lieu à condamnation ceux qui, vivant dans le Christ, ne vivent pas selon la chair, mais font les œuvres de l'esprit en se chargeant de la croix du Seigneur et en se refusant aux plaisirs des sens » [1]).

Voilà une esquisse de la plaidoirie de saint Thomas telle qu'elle nous est parvenue. On la communiqua au Saint-Père. La réplique fut lue et discutée dans une assemblée fort nombreuse présidée par le Pape et honorée de la présence des quatre cardinaux-juges. L'issue fut une victoire pour la cause de la justice.

Les quatre cardinaux-juges prononcèrent leur sentence à Anagni, le 5 octobre 1256. Le livre *Sur les dangers des derniers temps* fut condamné comme « injuste, criminel, haïssable » et, d'après la procédure en usage au moyen âge, il fut voué au feu. La foule accourue de toutes parts vit les flammes s'élever sur la place publique d'Anagni. L'écrit fut soumis à la désapprobation du peuple à Paris, quelque temps après et de la même manière : en présence de centaines de membres de l'Université [2]). Eudes de Douai, Chrétien de Beauvais et quantité de leurs partisans, notamment maître Laurent, se soumirent en toute sincérité.

En même temps que le calme, la conscience de la culpabilité se fit jour dans bien des âmes.

Laurent et Eudes de Douai sollicitèrent même plus tard de pouvoir être enterrés dans le couvent des Dominicains. « Je ne puis rien vous offrir, dit Eudes de Douai, pour réparer mes offenses, mais en signe de mon repentir, prenez mon corps et donnez-lui une sépulture » [3]). Mais le caractère farouche et entêté du chef de la cruelle persécution ne voulut pas plier. Il arriva trop tard à Anagni. Déjà la condamnation l'avait frappé. Expulsé de la capitale de France [4]),

1) S. Thom. Aquin., *Contra Impugnantes*, Epilogus.

2) Cfr. la bulle *Romanus Pontifex* du 5 octobre 1256 ; la bulle *Veri Solis* du 17 octobre 1256 ; *Bull. Ord. Praed.*, I, p. 317. — Du Boulay, *H. V. P.*, t. III, p. 310.

3) Cantimpratanus, *De apibus*, p. 178.

4) Probablement depuis le 24 septembre 1259. Cfr. Denifle, *Chartul.*, p. 402.

maître Guillaume se retira en son domaine de Saint-Amour en Bourgogne, où il mourut le 13 septembre 1272.

La bulle *Romanus Pontifex*, datée du 5 octobre 1256, était pour les deux ordres mendiants un beau triomphe. Le pape Alexandre IV, qui avait ouvert une enquête minutieuse au sujet du genre de vie des religieux attaqués, leur adressa dans cette bulle un éloge très encourageant.

Une grande œuvre se trouvait ainsi sauvée.

La serpette allait couper les sauvageons, et le bois mort devait être brisé avec précaution. Mais l'arbre planté par le séraphique François et son ami Dominique, un véritable apôtre, cet arbre fut conservé. Il porterait des fruits aussi longtemps qu'il plairait à Dieu : c'est Lui qui donne la croissance.

Saint Thomas retourna, par voie de mer, à la côte de Provence. Le navire fut assailli par un orage si violent qu'il remplit de terreur l'équipage lui-même. Saint Thomas seul sut garder le calme. Sa confiance, forte comme celle d'un enfant, ne se troubla pas un seul instant. Il fit le signe de la croix — c'était son bouclier — et dit : « Dieu s'est fait homme, Dieu est mort pour nous » [1].

Comme il fut là inébranlable au milieu des éléments en furie, semblable à un pur esprit auquel nulle force terrestre ne peut nuire, ainsi il fut toujours dans tous les dangers de la vie, trouvant en Dieu sa force et son espoir.

Saint Thomas rentra sain et sauf à Paris.

P. De Groot.

VI.

Le mouvement néo-thomiste.

Son Éminence le Cardinal Mercier vient de se voir décerner le prix décennal de philosophie institué par le Gouvernement belge. Le jury, composé de MM. Dwelshauwers et Leclère de l'Université de Bruxelles, Bossu et De Wulf de l'Université de Louvain, Remacle de l'Athénée de Hasselt, s'est prononcé à l'unanimité.

Cette décision fait honneur à la haute impartialité des

1) de Tocco, VII, n. 39. L'auteur raconte le fait sans citer de date. Notre hypothèse, datant cet événement du retour de saint Thomas d'Anagni, s'appuye sur le sentiment unanime des biographes du Saint.

membres du jury dont la plupart ne partagent pas les convictions philosophiques du lauréat.

La Revue Néo-Scolastique est heureuse de pouvoir offrir à son éminent Fondateur l'hommage de ses vives et respectueuses félicitations.

* * *

M. J. L. Perrier, de l'Université Columbia, vient de faire paraître un volume intitulé : *The revival of Scholastic Philosophy in the nineteenth Century*. (New-York, Columbia University Press. Un vol. VI-344 pp. — Prix : 1 dollar 75.)

C'est, pensons-nous, la meilleure et la plus consciencieuse revue du mouvement néo-scolastique qui ait été publiée. M. Perrier a réuni de très nombreuses et très exactes informations. Il ne s'est pas attaché seulement aux centres les plus connus. Il a voulu être complet, et c'est avec le plus vif intérêt que nous avons lu ses notes très intéressantes sur le mouvement néo-scolastique en Espagne, au Portugal, au Mexique, dans l'Amérique du Sud, en Hongrie, en Bohême, aux Etats-Unis et au Canada.

L'ouvrage est divisé en deux parties. Une première tâche de tracer les grandes lignes de la *synthèse scolastique*. M. Perrier essaye d'abord de définir la scolastique. Il se montre très bien au courant des controverses que cette question a suscitées. La notion à laquelle il paraît s'arrêter est celle qui appelle « scolastique » la philosophie régnante du moyen âge chrétien. C'est cette philosophie que la néo-scolastique veut faire revivre, mais en lui faisant parler la langue d'aujourd'hui, en se tenant au courant de l'histoire de la philosophie et des progrès de la science moderne.

« La scolastique n'est donc plus un système mort et qu'il ne faille étudier que d'un point de vue historique. C'est un système vivant, aussi vivant que n'importe quel courant moderne de pensée, qu'il faut étudier en connexion avec les autres théories modernes et dont les solutions ne peuvent plus être ignorées. »

M. Perrier s'attache à résumer ces solutions. Nous avons été quelque peu étonné de lui voir passer sous silence le problème de la connaissance. La métaphysique et la cosmologie semblent avoir surtout attiré son attention et l'on trouvera même dans son livre, sur ces sujets, des idées personnelles qui ne sont pas sans intérêt.

La seconde partie du livre fait une revue historique, par pays,

du *mouvement néo-scolastique.* Enfin on trouvera, en annexe, une copieuse bibliographie qui ne compte pas moins de 87 pages.

L'auteur a fait dans son livre une très large place à l'Institut de philosophie de Louvain, « which has raised neo-thomism to an immense height, has transformed its character and method, giving it a new life, bringing it into contact with modern progress and modern ideals ». Les transformations que la néo-scolastique a subies à Louvain se ramènent, d'après lui, à ces deux points essentiels : 1° l'étude de la philosophie pour elle-même, sans autre préoccupation ; 2° l'étude de la science pour elle-même, par des procédés expérimentaux et strictement scientifiques. Cela était bien dans l'esprit de l'Encyclique, et c'était déjà l'ambition du P. Cornoldi, « but thus far nothing serious had been done ».

M. Perrier donne de nombreux détails sur l'organisation et les publications de l'Institut. Il veut bien y joindre des éloges fort aimables. Nous l'en remercions ici.

Il nous permettra de lui signaler une légère erreur dans son chapitre sur la Belgique. Parmi les restaurateurs du thomisme à Louvain, nous trouvons mentionné M. le professeur Bossu. Celui-ci sera quelque peu étonné, sans doute, du rôle qu'on lui attribue.

M. Perrier a quelques très bonnes pages sur le rôle joué par les premiers néo-thomistes d'Italie et d'Espagne. On a parfois, remarque-t-il fort bien, été injuste envers eux. Sans doute ils n'ont pas su faire sérieusement œuvre scientifique, ils ont trop ignoré la philosophie moderne, leur thomisme n'aurait pu sortir des milieux catholiques. Mais il fallait d'abord s'emparer de ces milieux. Il fallait renouer la tradition thomiste. C'est une tâche qu'ils ont bien remplie et dont on ne saurait assez leur savoir gré [1]). Nous sommes tout à fait de cet avis.

* * *

De la plume du R. P. Montagne, dans la Revue thomiste de janvier-février 1901, un article-programme dont les idées sont de tous points d'accord avec les nôtres. Citons quelques passages caractéristiques :

« Le but qui doit solliciter et orienter tous nos efforts est analogue à celui que saint Thomas ne cessa de poursuivre lui-même pendant tout le cours de sa vie. Il l'avait entrevu de bonne heure. Dès le début de sa carrière, il avait compris quelle tâche s'imposait

1) V. p. 169 et passim.

au docteur chrétien au milieu des luttes doctrinales qui agitaient son temps, en face du désarroi qui troublait alors et paralysait l'enseignement des écoles. Ce désarroi, que saint Thomas signale lui-même dans le prologue de la *Somme théologique*, provenait de causes nombreuses. La masse considérable de matériaux scientifiques accumulés par les docteurs précédents avait multiplié les problèmes. Ceux-ci étaient traités sans discernement et sans méthode...

» Il est vrai que parmi les systèmes en vogue il en était un qui dominait les autres. En faveur auprès du plus grand nombre des esprits, il les retenait sur la pente du scepticisme. C'était l'Aristotélisme. Il était alors la science, et Aristote personnifiait la raison. Mais le danger n'en devenait que plus grand ; car l'Aristotélisme, tel qu'il était compris et enseigné, renfermait un grand nombre de conclusions opposées à la foi chrétienne. D'où le problème angoissant qui se posait devant les âmes, aussi fortement croyantes qu'ardemment avides de science,de ce temps-là : Comment concilier Aristote et le dogme, la raison et la foi ? Faut-il dire que la conciliation est impossible et que nous sommes dans la nécessité de sacrifier l'une ou l'autre ? Ne pourrait-on pas soutenir qu'elles ne vivent pas dans la même région, mais qu'elles se meuvent sur deux lignes parallèles sans pouvoir jamais se rencontrer, de telle sorte qu'une proposition soit en même temps vraie selon Aristote et fausse selon la foi, ou réciproquement ? Ou bien, si le rapprochement peut avoir lieu sans qu'il y ait collision, comment l'accord doit-il être fait ? Sur quelles bases et dans quelles conditions doit s'opérer la conciliation de la raison et de la foi pour que les droits de l'une et de l'autre soient également reconnus et respectés ?

» Avec la sûreté de coup d'œil et la précision qui le distinguent, saint Thomas vit que c'était là en réalité le grand problème qui tourmentait les âmes de son temps...

» Sous des formes différentes, c'est au fond le même problème qui se pose, sous la pression des mêmes besoins et l'influence de causes semblables. Ce qu'Aristote fut pour les esprits du moyen âge, la science l'est pour ceux d'aujourd'hui...

» Saint Thomas n'est pas pour nous une borne, selon le mot du P. Lacordaire, il est un phare. Nous n'avons pas d'autre ambition que de propager la lumière dans toute sa pureté : *doctrinam incorruptam*, comme nous l'a recommandé le Souverain Pontife. Le Pape a ajouté : *atque integram*...

» Pour ceux qui veulent étudier le texte même de saint Thomas, les difficultés, lorsqu'il s'agit de fixer et de bien saisir la pensée de l'auteur, surgissent en nombre. Elles tiennent à plusieurs causes. Ne signalons que les principales.

» Les unes viennent de ce que, dans la fréquentation des œuvres

du saint Docteur, on use parfois d'une méthode ou d'une critique insuffisantes...

» Afin d'éviter tous ces écueils, dans la recherche et dans l'exposé de la pensée thomiste, une méthode meilleure et plus critique s'impose. Elle consiste essentiellement à faire une étude approfondie de tous les écrits authentiques de saint Thomas, à comparer entre elles les diverses parties de son œuvre, à suivre le développement chronologique de sa pensée, à prendre comme l'expression définitive de celle-ci ce qui fut, non le point de départ, mais le terme final de son évolution doctrinale, à se placer enfin sur chaque question particulière au point de vue qui préoccupait le saint Docteur. A ces conditions seulement on peut arriver à le comprendre. Dans le but de faciliter ce travail à ceux de nos lecteurs qui voudraient prendre une connaissance plus profonde de l'œuvre du Maître, nous nous proposons de publier, à mesure que les circonstances nous en fourniront l'occasion, des travaux particuliers sur les diverses éditions de saint Thomas, sur ses écrits authentiques et sur la date de leur composition. Nous nous efforcerons enfin de repenser la doctrine thomiste en fonction des préoccupations actuelles et de la présenter aux esprits de notre temps en une forme de pensée et de langage qui la leur rende plus accessible et plus assimilable...

» Les connaissances blanchies par le temps, les vérités anciennes — *vetera*, — qu'elles nous viennent de la tradition divine ou humaine, ou bien qu'elles soient le fruit des recherches scientifiques passées, ne doivent pas être oubliées comme on oublie, après l'avoir interrogé, le poteau indicateur de la route déserte. Regardons-les plutôt comme des germes vivants et féconds que l'intelligence s'assimile et dont la puissance assimilatrice attirant à son tour à elle de nouvelles vérités permettra, non pas à nous peut-être, mais du moins aux docteurs des âges futurs, de réaliser une synthèse plus parfaite encore et toujours vivante. La vie scientifique est à cette condition : *Vetera novis augere...* »

*
* *

La Civiltà Cattolica du 3 avril 1909 rend compte du premier numéro de la nouvelle Revue florentine Rivista di Filosofia neo-scolastica. Dans ce numéro, on le sait, la nouvelle Revue manifestait ses attaches avec l'école de Louvain. Là-dessus la Civiltà écrit : « Il faut le dire franchement. Nous croyons voir une source de confusions et aussi un danger de déviations futures dans la propension, d'ailleurs assez naturelle et excusable, de certains de nos philosophes à exagérer le caractère nouveau de

la néo-scolastique, et à la supposer trop exclusivement étrangère à l'Italie. Les premiers à s'en étonner seraient probablement les étrangers eux-mêmes, du moins ceux d'entre eux qui eurent la plus profonde formation scolastique, tel Mercier appelé « il genialissimo fondatore della nostro scuola ». Sans doute ces étrangers n'ont guère l'habitude, pour des raisons diverses, et pas d'aujourd'hui seulement, de faire grand cas ni de beaucoup parler de nos études et de nos travaux alors qu'au contraire, nous autres Italiens, par une propension contraire, nous nous occupons beaucoup des leurs. Ils ne peuvent pourtant les ignorer entièrement, au point de s'attribuer le mérite exclusif d'avoir constitué une école nouvelle de philosophie, de néo-scolastique, ou de scolastique renouvelée. »

Nous avons eu la curiosité de relire la Rivista di Filosofia neo-scolastica. Elle ne contient pas un mot qui puisse fournir prétexte aux appréhensions que l'on signale. Il n'est point parlé des origines de la néo-scolastique, sinon dans un article où l'on précise le rôle du P. Liberatore par rapport à d'autres écrivains non moins italiens que lui. Le caractère « nouveau » de la néo-scolastique n'est nulle part mis en opposition avec autre chose qu'avec la décadence et l'oubli où la philosophie traditionnelle était tombée. Où donc, dès lors, peut-on avoir vu de l'exagération et de l'exclusivisme ? Les besicles du bulletinier de la Civiltà sont truquées. Ne trouve-t-il pas une « concession » risquée, « più che ardimentoso » dans une phrase (p. 12) où l'on reconnaît au positivisme le mérite d'avoir vulgarisé la méthode d'observation ? La Civiltà voudrait-elle faire table rase de l'expérience ? Ou tient-elle que l'école de Cousin, de Hegel, de Rosmini ou de Gioberti la pratiquaient déjà ?

Nous avons aussi quelque peine à comprendre par quel détour le fait de croire la néo-scolastique étrangère à l'Italie pourrait entraîner un danger : *pericolo di sviare in avvenire*. Nous n'avons pas moins d'embarras à démêler quels sont les auteurs italiens que l'on veut venger sous la désignation très vague de *studii nostri* et *opere nostre*. L'anonymat dont se parent volontiers les rédacteurs de la Civiltà n'est pas fait pour nous aider.

Quoi qu'il en soit, pour autant que notre exégèse se retrouve dans les détours de la phrase italienne, les lignes que nous citons nous paraissent contenir quelques mots à notre adresse. Nous aurions le tort de passer sous silence ou même de dédaigner *studii nostri* et *opere nostre*. Peut-être même essayons-nous de nous attribuer le mérite exclusif du renouveau scolastique.

Il est superflu de répondre à cette insinuation. Chaque fois que l'occasion s'en présentait, on a nettement affirmé à l'Institut de Philosophie la solidarité du néo-thomisme de Louvain avec celui des Sanseverino, des Cornoldi, des Zigliara, des Liberatore [1]. Que le grand public, après cela, ait de préférence porté son attention sur l'Ecole de Louvain, à qui la faute ?

Dans le cours d'*Introduction à la philosophie* professé à l'Institut, chaque année l'histoire du renouveau thomiste est exposée, et l'on y fait une place d'honneur à ces courageux initiateurs.

Que de fois n'a-t-on pas ici même rendu hommage à de récents travaux italiens, à ceux de S. E. le Cardinal Satolli, de Ballerini, de Rossignoli, du P. Mattiussi, de tant d'autres !

Nous ne comprenons pas du tout la mauvaise humeur de la Civiltà.

* * *

La traduction italienne du *Traité élémentaire de Philosophie* publié par des professeurs de l'Institut de Louvain s'attire quelques remarques de la part de « Bibliophoros » [2], une petite feuille bibliographique romaine, qui rend compte des ouvrages « quos omnis natio in dies affert ! »

Elles trahissent une mentalité intéressante. Il est d'abord plaisant de voir comme l'auteur du compte-rendu juge les livres. « In criteriologia auctor acu quidem rem tangit... at non satis rem premere videtur... uti fieri deberet per analysim objectivam proprietatum idealium... quae consideratio propria est verae philosophiae traditionalis, italicae praesertim ».

Ne croirait-on pas lire les notes d'un maître qualifiant des devoirs d'élève ?

Savourons aussi le reproche fait au Manuel de traiter les questions « nimis academice ». Ce qui est dit dans le Manuel quant à l'enseignement de la scolastique en langue « vernacula » n'a pas l'heur de plaire à Bibliophoros : « sit venia verbo, non placet ». On veut bien nous en dire cette raison : « altissimae illius philosophiae conceptiones certis quibusdam consignatae locutionibus in discrimen brevi adducentur et confusio facile fiet ». Bibliophoros n'a pas pour le psittacisme l'habituelle horreur des gens d'esprit. Il en fait,

1) Qu'on relise, par exemple, le chapitre « Néo-Thomisme » dans les *Origines de la psychologie contemporaine* du Cardinal Mercier.

2) *Bibliophoros decurrentis litteraturae scientiae christianae seu* etc. (V. le titre complet dans la « Chronique » de notre numéro de novembre 1908). Vol. I, fasc. II, p. 85, Januarius MCMIX. Romae, Bretschneider.

au contraire, une thèse et le premier principe de l'enseignement. On ajoute : « clerici latinas litteras omnino callere debent ». Pense-t-on qu'un élève sachant le latin n'aurait plus aucun avantage à entendre exposer la philosophie dans une langue plus vivante ? Est-ce tout d'inscrire dans sa mémoire les brocards de la « vera philosophia traditionalis, italica praesertim » ? Mais nous ne voulons pas reprendre ici des arguments qui furent exposés à satiété. Nous ne voulons pas non plus grossir l'importance de cette petite agression. Nous prierons seulement Bibliophoros, s'il veut continuer à s'occuper de nous, de vouloir bien ne pas transformer les jugements que nous émettons sur les livres et de ne faire figurer sur nos listes d' « excellence » que ceux que nous y mettons nous-mêmes.

Quant aux livres qui s'en prennent à l'Institut, nous comprenons volontiers qu'il ait plaisir à les citer, surtout lorsqu'ils émanent de quelqu'un qui fut notre élève. C'est un retour à la « vera philosophia traditionalis, italica praesertim ».

Pourtant la conversion ne lui paraît pas suffisante : « placuisset videre antiquae sapientiae methodum et linguam adhibitas ab auctore fuisse ».

Nous rappellerons charitablement Bibliophoros à la modestie qui sied dans le triomphe. En résumant M. Bonamartini il accentue chez lui, d'une façon très malencontreuse, des confusions qui, déjà dans son livre, ne témoignent pas en faveur de l'attention avec laquelle il suivit les leçons de Louvain. Ce n'était pas le moment de rappeler ce détail biographique que rien, dans le livre de l'auteur, ne laisse soupçonner. Au reste, M. Bonamartini a tous les droits du monde de ne pas être de l'avis de ses maîtres. Il devrait seulement tenir compte de tout ce qu'ils ont dit. Il est très peu exact d'écrire que, d'après Mgr Mercier, « in Critica, la vera posizione da prendere è quella degli scettici dai quali si ricerca non la natura del fatto ma la certezza della cognizione » [1]). Il y a plus de nuances que cela dans la manière dont Son Eminence pose le problème critériologique. Il y a aussi dans la pensée contemporaine plus de nuances que n'en met la phrase suivante : « L'Idealismo e il Positivismo sono soluzioni del problema dell' origine del conoscere umano, che per l'uno è puramente soggettiva, per l'altro è puramente sensitiva. Onde parrebbe che, a voler cominciare la Critica di comune accordo con essi, bisognerebbe supporre la realtà del soggetto conoscente per una parte, e la realtà della cognizione sensitiva per l'altra...

1) Ugo Bonamartini, *Questioni di Filosofia*. Roma, Bretschneider, 1909, p. 17.

Invece il Mercier col suo problema, che è il problema degli scettici... » [1]).

*
* *

Dans Het Centrum de Amsterdam (nos des 1, 2 et 5 décembre 1908) a paru, sous forme d'une analyse de la *Logica* de M. le Professeur Beysens, un long article du R. P. Doodkorte, O. P. où les tendances de l'Institut de Louvain sont fort bien mises en lumière en même temps que certaines doctrines de détail font l'objet d'une très intéressante discussion.

A la *Philosophische Gesellschaft* de Cologne, M. le Dr Rademacher, directeur du *Collegium Leoninum* de Bonn, a fait récemment une conférence sur l'école de Louvain : *Die Löwener neu-scholastische Schule.*

L. Noël.

1) Ugo Bonamartini, *Questioni di Filosofia*, p. 18.

BULLETINS BIBLIOGRAPHIQUES.

II.

BULLETIN DE THÉODICÉE.

C'est presque exclusivement du point de vue psychologique que s'inspirent les études de théodicée contemporaine. La religion est une affaire de sentiment individuel ou social ; Dieu est l'objet d'un besoin ; l'âme humaine a un parti à en tirer et c'est à ce titre qu'elle pose et doit poser l'existence de Dieu. Dieu n'est pas connu, *he is used* dit M. Leuba dans une enquête sur la question (The Monist).

Les arguments théoriques pour démontrer l'existence d'un Absolu transcendant sont déclarés insuffisants; Kant en a depuis longtemps sonné le glas. La logique de l'identité, la philosophie des concepts est remplacée par la philosophie de la vie et de l'action, par la logique du devenir. C'est affirmer l'existence du divin, de Dieu, que d'envisager l'univers *sub specie perfecti*, en tant que tendant vers le parfait ; que de sentir en soi-même une poussée à se dépasser sans cesse, à devenir meilleur.

Ces différentes considérations ont déjà été critiquées ici même, on se le rappelle, à propos des articles qu'un mathématicien français, M. Le Roy, avait consacrés (Revue de Métaphysique et de Morale, mars et juillet 1907) à étudier la façon dont se pose à notre époque le problème de Dieu (R. néo-scolastique, nov. 1907, fév. 1908). Ces articles de M. Le Roy ont fait surgir de multiples répliques :

1) Revue thomiste, juillet 1907 : R. P. Garrigou-Lagrange, *Les preuves thomistes de l'existence de Dieu.*

2) *Ibid.*, novembre 1907 : R. P. Garrigou-Lagrange, *Le panthéisme de la Philosophie nouvelle.*

3) Revue de philosophie, juillet et août 1908 : Gayraud, *Les vieilles preuves de l'existence de Dieu.* — A moins d'admettre, sans preuve d'ailleurs, un monisme phénoménaliste, les preuves traditionnelles gardent toute leur valeur.

4) Le R. P. Garrigou-Lagrange consacre une nouvelle étude à préciser davantage le point fondamental du litige entre cette philosophie « nouvelle » ou philosophie *du devenir* et la philosophie traditionnelle ou philosophie *de l'être*. Elle porte comme titre : *Le sens commun, la Philosophie de l'Être et les formules dogmatiques* (Revue thomiste, mai et juillet 1908). Les affirmations du sens commun ne répondent pas à un morcelage purement utilitaire ; l'intelligence qui a pour objet l'être en fait saisir le bien fondé. Ce fut l'occasion d'un échange de vues entre l'auteur et MM. Bouyssonie et Chovet sur la façon dont les principes de causalité et de raison suffisante peuvent se ramener au principe d'identité, si toutefois ils le peuvent. Pour M. Bouyssonie, ils ne le peuvent pas et sont, dans un vrai sens, synthétiques. Nous reviendrons sur cette discussion dans un prochain article que nous consacrerons à cette question.

5) A signaler également, dans la Revue du Clergé français, 1er juillet, 15 août, 15 septembre 1908, les articles de M. Bernies, *Dieu est-il ?* où sont écartées les objections inspirées du point de vue panthéiste contre les arguments traditionnels de l'existence de Dieu. — « Le dynamique, conclut très bien l'auteur, ne peut être que le déroulement du statique. » Cette étude examine, en outre, les objections kantiennes et montre l'insuffisance du positivisme de M. Le Dantec.

* * *

La discussion engagée entre MM. Sertillanges et Gardair à propos de la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu semble terminée. D'après M. Gardair, les créatures nous permettraient de nous faire de Dieu une idée positive dans la mesure où elles participent à l'être. Dieu reste d'ailleurs transcendant comme source suprême de l'être. — D'après le P. Sertillanges, Dieu est le postulat suprême du réel. Appliqué à Dieu et à la créature, le mot *être* a un double sens. A cela se ramène l'équivoque de son contradicteur.

Voici ce qu'il nous paraît que l'on doit dire : Dieu *est* son Être, la créature *possède* son être, le reçoit. Il y a communauté d'analogie entre ces termes. Nous ne pouvons ainsi avoir de notion *positivement caractéristique* de Dieu, mais *ce que nous savons de positif sur Dieu lui est commun avec la créature.* Pour être appliquées à Dieu seul, les perfections créées doivent être corrigées par la méthode de transcendance. Elles deviennent ainsi perfections absolument simples, c'est-à-dire sans aucun mélange d'imperfection. Aucune notion positive n'est caractéristique de Dieu, mais c'est avec raison que nous attribuons à Dieu des notions positives préalablement corrigées.

Cette polémique se retrouve dans les articles suivants :

Revue de philosophie, août 1906 : M. Sertillanges, *L'agnosticisme et l'anthropomorphisme.* — M. Gardair, *L'Être divin.*

Revue de philosophie, 1er février 1907 : M. Gardair, *La transcendance de Dieu.* — Réplique de M. Sertillanges.

Dans la Revue de philosophie, 1er juin 1907, M. Schiffmaker insiste sur l'analogie du raisonnement de la théodicée ou théologie naturelle avec les raisonnements des autres sciences. Son article est intitulé : *L'idée de Dieu et l'idée de Cosmos.*

M. Dessoulavy expose dans la Revue de philosophie, mars 1907, sous ce titre : *L'infini confus*, les difficultés qui se dressent contre l'infinitude de Dieu. Un Dieu fini expliquerait mieux l'existence du mal et, d'autre part, la notion d'infini est vague et indéfinissable. Il est difficile de prouver la contingence du monde. La preuve se ramène à la preuve ontologique. Le même auteur dans la Revue de philosophie, 1906, p. 647, examinait avec bienveillance les idées de l'humaniste Schiller sous ce titre : *Le Dieu fini; quelques considérations sur l'infini catégorématique.* Ces considérations lui attirèrent une réponse de M. Domet de Vorges, *Dieu infini* (R. de phil., déc. 06), du P. Garrigou-Lagrange (R. des Sc. phil. et théol., avril 1907), de M. Gardair (R. de phil., octobre 1907 : *L'infinité divine*). Si notre unique moyen de concevoir Dieu est l'être fini et abstrait, nous n'attribuons pas *à Dieu l'imperfection de ce procédé.* Dieu est aux antipodes de l'être abstrait. Celui-ci est le plus pauvre en compréhension et le plus riche en extension ; Dieu, au contraire, est souverainement riche en compréhension et le plus pauvre en extension.

Dans les Annales de philosophie chrétienne, juin 1908, M. Desbuts parlait d'*Une utilisation de la doctrine thomiste du concours divin.* Portée par sa nature et par le concours de Dieu vers le bien absolu et infini, n'adhérant d'autre part qu'à des biens limités, la volonté humaine ne peut nulle part trouver son repos. L'intelligence ne peut pas ne pas prendre conscience de cette incurable inquiétude de la volonté. C'est donc par la double action de l'intelligence et de la volonté que nous nous élevons à la notion d'infini.

Voici en substance ce que répond le P. Pègues dans la Revue thomiste de juillet 1908 : L'acte d'intelligence précède l'acte de la volonté. Il lui montre d'une part la notion de bien infini et, de l'autre, la notion de bien fini en chacun des biens particuliers qui se présentent. S'il est un point bien établi dans la doctrine thomiste,

conclut-il, c'est que l'intelligence est raison de la volonté, mais *non inversement.*

*
* *

Dans la Revue de philosophie de septembre et octobre 1908, M. Séraphin Belmond consacre une étude à *L'existence de Dieu d'après Duns Scot.* Dans le n° de janvier 1909 de la même Revue, il précise la notion de la *transcendance divine* dans la philosophie du docteur subtil. Il venge ainsi D. Scot de l'accusation d'imprévoyance vis-à-vis du panthéisme ou d'anthropomorphisme. N'a-t-on pas été jusqu'à vouloir faire de cette gloire de l'Ordre franciscain un précurseur inconscient de Kant et de Hegel ?

Comme tous les scolastiques, Scot se demande : 1° s'il faut prouver que Dieu existe ; 2° si cela est possible ; 3° comment on le peut faire.

Par rapport à la première question, le maître franciscain se sépare de saint Thomas. Celui-ci enseigne que l'Être divin possède une relation nécessaire à l'existence. « Dieu existe » est donc une vérité *per se nota*, mais non par rapport à nous, *quoad nos*. Nous ne pouvons, en effet, connaître l'essence de Dieu. Si nous connaissions ce qu'est Dieu, si nous avions l'idée adéquate de sa divinité, nous verrions qu'Il existe. Connaissant ces deux termes, le tout et la partie, et les comparant, nous voyons nécessairement que le tout est plus grand que la partie ; ainsi nous verrions que Dieu possède une nécessaire relation avec l'existence actuelle. Sans doute, nous savons que si Dieu existe, Il existe nécessairement, Il ne peut commencer à exister, Il ne peut être purement possible. Mais c'est là une nécessité *hypothétique*, et non une nécessité *absolue d'existence actuelle.* Or Duns Scot ne trouve pas dans cette thèse thomiste toute la solidité désirable. Pour lui « propositio *per se nota* » doit être l'équivalent de *per se noscibilis quoad nos*. Est seule « propositio *per se nota* » celle qui se montre avec évidence à l'intelligence finie qui en perçoit les termes, à supposer d'ailleurs que cette intelligence soit normalement éclairée. Il y a pourtant, comme le fait remarquer à ce propos le P. Claverie dans la Revue thomiste de janvier 1909, une distinction à faire entre l'évidence objective (que les Anglais appellent *certainty)* et la disposition subjective par laquelle nous percevons la portée des mots et des objets qui sont les termes du rapport *(certitude* en anglais). « L'acception première, essentielle du *per se nota* est le *per se noscibilis quoad se*. L'évidence reçue *de facto* soit par tous, soit par plusieurs n'est

plus qu'une phase accidentelle dont les vicissitudes ne sauraient nuire à la nature de la proposition. »

Pour nous, toute proposition d'existence est en matière contingente. Car nous ne percevons pas Dieu, l'Être qui seul existe nécessairement, tel qu'il est en lui-même. Il n'en reste pas moins que l'*essence* du sujet dans cette proposition « Dieu existe » comporte le prédicat, car l'essence de Dieu c'est d'exister ; si nous pouvions connaître Dieu en Lui-même et non par une connaissance négative et analogique, nous n'aurions pas à démontrer qu'Il existe, nous le verrions. La perception claire et directe de l'objet sous l'aspect que comporte le rapport énoncé, est d'ailleurs nécessaire dans toute *propositio per se nota*, contrairement à l'affirmation de Scot, qu'une vue confuse pourrait suffire. Tel qui admet sans hésitation que l'entier est plus grand que sa partie, n'a aucune notion de la quantité, dit-il ; mais encore, répondons-nous, a-t-il la notion claire du tout, de l'entier.

D. Scot n'admet pas les propositions *per se notae* de la seconde espèce où la notion du prédicat conduit à la notion du sujet, comme il n'admet pas les propositions *notae quoad doctos*. En cela, quoi qu'en dise M. Belmond, Duns Scot a tort. Pour qui saisit la signification du mot *esprit*, cette proposition : « l'esprit est impondérable » est immédiatement évidente. De même en est-il de cette autre proposition : « l'être qui n'a pas en lui-même, de par lui-même, sa raison d'exister, existe par un autre » ; bien que, comme le montre Kant, l'analyse du sujet considéré absolument ne contienne pas le prédicat. C'est au contraire l'analyse du prédicat qui me conduit au sujet. « Les bienheureux voient Dieu, écrit M. Belmond (p. 247). Partant ils n'ont besoin d'aucune autre preuve de son existence. Pareillement, alors que mes yeux sont éblouis par l'éclat de la lumière du soleil, il n'est pas en mon pouvoir de protester : le soleil n'est pas. Evidence de fait que celle-là, en dehors, au-dessus et antérieurement à la conception de cette formule, Dieu existe ! Ces mots « *Dieu existe* » pour les bienheureux non plus que pour personne, ne créent la conviction dans l'esprit. Ils sont inévidents et tout est dit. »

Remarquons la différence qu'il y a entre une vérité de fait : *le soleil existe* au moment où il agit sur moi et cette autre vérité : *Dieu existe*. Dans le premier cas, je vois qu'il ne répugne pas que le soleil n'existe pas, il n'est pas absolument nécessaire qu'il existe, l'union du sujet au prédicat est contingente, l'essence du soleil n'est pas d'exister ; il a commencé, il finira. — Dans le second cas, celui qui verrait positivement l'essence de Dieu devrait affirmer que

Dieu est et ne peut pas ne pas être : l'*essence* de Dieu est d'*être nécessairement ;* l'essence du sujet comporte le prédicat. Il y a là une proposition *en matière nécessaire* et immédiate pour l'intelligence qui connaît l'essence de Dieu.

Ces considérations montrent à suffisance, nous semble-t-il, la justesse des vues de saint Thomas, de saint Bonaventure et de tous les scolastiques prédécesseurs de Scot au sujet du *per se notum.* Si Dieu existe, Il est nécessairement ; mais *nous* ne pouvons affirmer qu'Il existe *in actu exercito*, nous le pouvons seulement *in actu signato.* Nous ne concevons pas, en effet, Dieu tel qu'Il est en Lui-même, même nous ne connaissons pas *positivement* sa possibilité. Tout au plus pouvons-nous dire que nous ne voyons pas qu'il soit impossible qu'Il existe.

La deuxième et la troisième partie de la théodicée scotiste sont corrélatives. Il y a subordination des êtres à leur fin, à leurs causes, et aux êtres les plus parfaits. De là les ordres de *finalité,* de *causes efficientes* et de *perfection.*

Or il faut un Être absolument premier dans ces trois ordres d'efficience, de fin, de perfection ou d'éminence.

Scot, et ceci est caractéristique, part d'une assertion *logique* et non d'*un fait.*

Un certain être est *productible.*

Or il ne peut l'être ni par rien *(ex nihilo nihil fit)* ni par lui-même (pour produire il faut être) ; donc il l'est par un autre qui finalement doit être improduit, car une série infinie de causes semblablement produites ne solutionnerait pas le problème.

Mais Scot sent le besoin de transporter dans la réalité ces considérations en posant la portée objective du concept d'être productible ; donc la Cause première n'est pas simplement postulée dans un ordre *idéal*, *subjectif*, mais il faut la poser dans un ordre *objectif, existentiel.*

Pourquoi ne pas partir simplement de l'être réel et pourquoi compliquer l'argument thomiste de l'efficience ? Comment, en effet, connaissons-nous la possibilité des êtres, sinon par leur réalité ?

Quant à l'argument tiré des causes finales, Scot le met en corrélation très nette avec celui qui est tiré des causes efficientes. Les causes ne seraient pas, si elles n'avaient pas de fin déterminée. Il y a une cause efficiente première, donc il doit y avoir une cause finale universelle et dernière. La preuve est *a priori*, c'est plutôt un corollaire du premier argument.

Les thomistes procèdent d'une façon plus méthodique en remontant de la contingence de l'ordre et des finalités intrinsèques, à une

finalité extrinsèque, fruit d'une intelligence ne s'expliquant en dernière analyse que par une intelligence suprême, cause dernière de l'ordonnance du Κόσμος.

Enfin, continue Scot, l'ordre d'éminence et de perfection nous montre que les natures éparses et finies sont dépassées en perfection par un Être suprême.

N'est-ce pas là une formule platonicienne? Pourquoi faut-il que cette perfection suprême soit en dehors de l'intelligence qui se représente l'ordonnance des choses, pourquoi est-ce autre chose qu'un pur idéal? Nous avons montré ailleurs [1]) comment, chez saint Thomas, le limité est un indice de contingence, l'Être nécessaire devant être perfection dans son genre et même perfection absolue puisque acte pur.

La division des preuves thomistes traditionnelles d'après les signes divers de contingence : mouvement, causalité subordonnée, commencement, ordonnance non nécessaire, limitation, nous paraît embrasser toutes les preuves possibles, et de ce chef elle est de loin préférable à la division scotiste.

L'étude de M. Belmond sur *L'Être transcendant d'après D. Scot* touche à un point très délicat qui est plutôt du ressort de la métaphysique : l'analogie ou l'univocité de l'être. On en tire, il est vrai, des conséquences considérables pour la théodicée. Plusieurs scolastiques ont accusé Duns Scot d'avoir frayé la voie au panthéisme à cause de ses théories sur l'univocité de l'être. MM. Hauréau et Rousselot, se rangeant à l'avis de Bayle, ont vu dans Scot le spinozisme avant Spinoza. Par souci de méthode, nous réserverons l'examen de cet article pour un prochain Bulletin de métaphysique.

Signalons enfin sur Scot, l'étude de M. Minges : *Der Gottesbegriff des D. Scott auf seinem angeblich ekzessiven Indeterminismus gepruft*, 1907. Ehrard Schindler, Wien.

* * *

En fait d'études historiques, notons encore une communication de V. Delbos au Congrès philosophique de Heidelberg sur *La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza.* On sait l'influence qu'exerce aujourd'hui, à cause de son monisme, le philosophe hollandais, et combien nombreuses sont les études qui lui sont consacrées. Un article posthume de M. Brochard

1) Cfr. *Le problème de Dieu*, pp. 39-40.

paraissait dernièrement encore sur le *Dieu de Spinoza* dans la Revue de Métaphysique et de Morale. D'après M. Delbos ce n'est pas, comme on le prétend communément, la définition de substance originairement admise par Spinoza qui a engendré dans le système spinoziste la thèse de l'unité de substance. Cette définition, avec les caractères qui en déterminent le sens, aboutirait logiquement à une conception *pluraliste* plutôt que *moniste*. C'est la définition de Dieu qui va droit à la négation de toute autre substance que Dieu.

D'après Spinoza, toute substance est *infinie en son genre;* par cela seul qu'elle se pose, elle implique l'*infini*. Dès lors, aucune substance ne peut en produire une autre, puisque cette production supposerait une communauté d'attributs alors que pour Spinoza, qui en ceci se sépare nettement de Descartes, une substance comprend en elle la totalité de l'attribut dont elle est la réalisation. Ainsi toute substance est susceptible d'être rapportée immédiatement à l'Être divin, à la condition toutefois qu'il ait été justifié que l'Être divin doit absolument comprendre en Lui toute réalité substantielle. Ce n'est point la notion de substance qui d'elle-même apporte cette justification. Dieu n'est pas seulement une substance infinie *en tel genre d'attributs*, mais une substance *absolument* infinie. Donc Il est la seule substance ; mais avant de savoir que Dieu existe, on doit supposer une pluralité de substances corrélative à la distinction des attributs. Spinoza est d'ailleurs nettement panthéiste. Dieu concentre en Lui toutes les réalités essentielles, Il unifie réellement des genres d'être qui, comme la pensée et l'étendue, n'ont rien de commun. La distinction réelle des attributs n'a pas nécessairement pour cause la diversité des substances ; plus il y a de réalité ou d'être, plus il y a d'attributs qui expriment la nécessité, l'éternité ou l'infinité.

De ce que tout attribut ne peut appartenir qu'à une substance, il ne s'ensuit pas qu'une substance ne puisse pas avoir plus d'un attribut. Dieu, dans le panthéisme de Spinoza, semble être un au-delà de la pensée : ἐπέκεινα νοήσεως, comme disaient les Alexandrins.

* * *

A ce même Congrès M. Belot présenta une note sur *La triple origine de l'idée de Dieu*. Cette note parut dans le numéro spécial de la Revue de Métaphysique et de Morale, novembre 1908. Un article *in extenso* sur la question fut publié dans la Revue philosophique de décembre 1908.

Il y a, d'après l'auteur, trois sources irréductibles de l'idée de Dieu. C'est d'abord une source religieuse populaire. L'imagination collective spontanée pose le Dieu de la religion, transcendant. Ce Dieu est conçu en fonction de l'expérience sans avoir jamais été expérimenté. Le métaphysicien, le philosophe utilise cette conception grossière et populaire en la consolidant, en la modifiant plutôt, en effaçant son contenu imaginatif pour n'en garder que la forme. Le terme de cette évolution serait une philosophie d'immanence absolue qui peut-être ne fut jamais constituée dans toute sa pureté. Dès lors, en face du Dieu formel et abstrait de la métaphysique qui ne satisfait plus le besoin religieux, la *pensée mystique* s'efforce de retrouver par une autre voie que l'imagination populaire la réalité de la Divinité. Elle prétend la saisir par une « expérience » réelle, directe, intérieure. Voilà les trois sources hétérogènes d'où émane, confuse et composite, l'idée courante qu'évoque le terme Dieu. Et il n'y a pas ici de *perception donnée* qui relie ces diverses conceptions, comme serait la perception du soleil qui a donné lieu à de multiples idées au sujet de sa nature propre. Nous avons donc tort de parler de Dieu comme d'un objet donné qui serait représenté d'une manière plus ou moins adéquate.

Pascal a vu juste en séparant le Dieu de la religion du Dieu des philosophes et des savants. Brochard dans l'article auquel nous faisions allusion plus haut n'a pas pu, d'après M. Belot, dissiper la dualité spinoziste du Dieu théologico-politique et du Dieu éthique. Les expériences mystiques qui ne sont que psychologiques, ne peuvent acquérir un sens religieux que par une interprétation dont les éléments sont empruntés à une religion donnée, catégorie sociale créée en dehors du moi. Aux pragmatistes du modernisme catholique on demandera, sans entrevoir de réponse, dit M. Belot : « De quel droit supposez-vous cachée sous des dogmes formulés dans un autre âge, dans un milieu scientifique et social disparu, une valeur inépuisable et comme la substance latente d'une religion absolue, universelle, définitive ? Pourquoi la chercher comme si l'on savait *a priori* qu'elle s'y trouve renfermée ? »

La Pensée contemporaine du 25 février 1909 et les Études du 5 mars ont bien montré que le Dieu populaire et le Dieu des philosophes, des théologiens et des mystiques orthodoxes c'est-à-dire non panthéistes, est toujours l'Être supérieur, très puissant, gardien de l'ordre moral qui a droit à nos hommages puisqu'Il nous a faits, nous conserve et nous dirige. Ils ont trop peu insisté sur la part profonde de vérité qui se trouve dans les théories de M. Belot au sujet du Dieu immanent des monistes et modernistes, du Dieu fini

des pragmatistes. Ce Dieu interne n'a pas de titres suffisants pour conserver l'appellation traditionnelle de Dieu et s'appellerait bien mieux l'idéal esthétique, moral, philosophique. C'est cet idéal interne que saisissent les mystiques hétérodoxes ou monistes dans leur expérience intérieure, dans leur conscience subliminale.

M. Lalande dans la Revue philosophique de mars 1909 fait quelques réserves aux idées de M. Belot, sous le titre : *L'idée de Dieu et le principe d'assimilation intellectuelle*. Ces critiques sont manifestement inspirées du point de vue évolutionniste. — Les idées mythologiques, dit M. Lalande, ont subsisté longtemps pour elles-mêmes sans se fusionner avec la notion toute différente d'une obligation éthique et d'un ordre moral religieux. Au début, les dieux ne punissent que les torts qui leur sont faits et ne se soucient pas des injustices sociales (cfr. Foucart, *De la méthode des religions*, p. 173). Il y a une évolution convergente très complexe. Ainsi la *zoolâtrie* tient à la *religion sociale* par le totémisme, au *Dieu intérieur* par le sentiment de la sympathie et même de l'unité des âmes, par la croyance mystique aux présages et à la sagesse des animaux, elle tient également au *naturalisme*. Il y a donc alliage de produits polygénétiques qui ont perdu la plus grande partie de leur contenu et de leur hétérogénéité. L'action spirituelle marche dans le sens de l'identité, la pensée assimile les esprits entre eux. Expliquer et comprendre, c'est reconstruire le réel avec le plus petit nombre de données possibles en vertu des lois de la pensée. Cela est commun au monde représentatif et au monde conatif, et correspond à la loi physique de la désagrégation de l'énergie. L'hétérogénéité qui se retrouve dans l'idée de Dieu est plus qu'un conglomérat accidentel. Nous figurons en symboles l'espoir et la volonté philosophique de découvrir un jour à la limite, l'identité des grands intérêts humains. Quand on se représente toutes choses comme sortant de l'unité, soit à la manière des théories de la création, soit à la manière plus subtile des hypothèses évolutionnistes, le succès tient très peu aux réalités observées, car ces réalités sont le plus souvent inconciliables avec les hypothèses. Cela répond aux tendances de l'esprit qui projette symboliquement dans le passé l'image retournée de son effort vers le futur. — Tout ce que dit M. Lalande n'enlève pas les différences profondes qu'il y a entre le Dieu immanent des philosophes monistes et le Dieu transcendant des peuples et des mystiques orthodoxes. Nous admettons sans doute l'évolution dans la signification des mots comme nous reconnaissons la portée de la loi formulée par Wundt de l'hétérogénie des fins. Il n'en reste pas moins vrai que si, malgré l'évolution réelle des idées, certains admettent la transcen-

dance de Dieu, cause première externe du Κόσμος et que si d'autres défendent le caractère intrinsèque du principe foncier et unique de l'évolution, du devenir, de l'Elan vital, de la Pensée-action, il est *regrettable* que l'on se serve du même mot pour exprimer des réalités aussi distinctes. Le principe d'identité est la règle de la Pensée-discours ; appelez donc votre dieu immanent : *idéal esthétique*, *moral*, *philosophique ou métaphysique*, appelez-le tout au moins *dieu interne*, mais ne recourez pas à cette seule appellation « *Dieu* » qui donne le change sur votre pensée véritable. Dieu, l'Infini, dans la philosophie immanentiste, n'ont pas le même sens que dans la philosophie de l'Être, et il serait à désirer que les mots traduisant ces pensées différentes fussent différents. Il importe en effet de bien distinguer la *philosophie de l'immanence*, déclarant impossible un au-delà de la pensée, et la *méthode de l'immanence*, procédé psychologique, consistant à poser tous les problèmes religieux et philosophiques en partant du moi. Cette méthode est bonne et répond très bien aux préoccupations contemporaines.

* * *

Le livre de M. Thamiry, professeur de théologie à l'Université de Lille : *Les deux aspects de l'immanence et le problème religieux* (un vol. in-12 ; Paris, Bloud, 1908), s'attache à montrer la différence entre l'immanence *absolue* ou monisme panthéistique et l'immanence *relative* que l'auteur identifie à la théorie des raisons séminales, et qui pose en dehors de l'évolution un Dieu transcendant. Cette théorie il la trouve dans saint Augustin et saint Thomas. Nous préférerions que ce mot *immanence* fût réservé au développement de l'être doué d'intelligence. Le mot *évolution* eût été préférable pour rendre la pensée de l'auteur.

Dans la Revue de philosophie, septembre 1908 (p. 288 sqq.) le P. Cuche fait des réserves au sujet de l'attribution à saint Thomas de la théorie augustinienne des *rationes seminales*. Nous nous y associons volontiers, ainsi qu'aux critiques adressées aux applications un peu hasardées faites dans le livre de M. Thamiry de « cette théorie fort élastique des raisons séminales à l'interprétation de faits contestés et de théories mal assises ».

* * *

M. Durkheim, dans la Revue philosophique, janvier et mars 1909, fait *l'examen critique des systèmes classiques sur l'origine de la pensée religieuse.*

Deux explications systématiques se présentent : l'*animisme* et le *naturisme*. Quand le sauvage rêve d'avoir visité un pays et qu'à son réveil il retrouve son corps dans la même position, son âme seule d'après lui doit s'être déplacée ; elle constitue un *double* de lui-même. L'Australien après avoir tué son ennemi lui enlève le pouce droit, afin que son âme privée par contrecoup de son pouce ne puisse lancer le javelot et se venger. La syncope, l'apoplexie, la catalepsie, l'extase donnent lieu aussi à l'interprétation *animiste*. La séparation définitive se fait à la mort, l'esprit alors est bon ou méchant, il faut l'apaiser, l'honorer par des sacrifices qui furent à l'origine des rites mortuaires, des offrandes destinées à satisfaire aux besoins des défunts. Le culte de la nature dans cette interprétation s'expliquerait, d'après Tylor, par l'anthropomorphisme, les choses possèderaient une âme comme l'homme. Spencer l'explique plutôt par l'interprétation littérale des noms métaphoriques. On aurait donné aux hommes des noms d'animaux, de plantes, de phénomènes naturels et on aurait fait de cet animal, de cette plante, de ces phénomènes l'ancêtre commun de telle souche humaine.

M. Durkheim critique ces théories et l'animisme en général. « Il est inadmissible, dit-il (p. 27, 1er article) qu'un système d'idées comme la religion qui a tenu une place si considérable dans l'histoire, où les peuples sont venus de tout temps puiser l'énergie qui leur était nécessaire pour vivre, ne soit qu'un tissu d'illusions. On s'entend aujourd'hui pour reconnaître que le droit, la morale, la pensée scientifique elle-même sont nés dans la religion, se sont pendant longtemps confondus avec elle et sont restés tout pénétrés de son esprit. Comment une vaine fantasmagorie aurait-elle pu façonner aussi fortement et d'une manière aussi durable les consciences humaines ? Bien entendu, ce doit être pour la science des religions un *principe que les réalités que la religion exprime ne sont pas en dehors de la nature*, car il n'y a que des phénomènes naturels. Mais ces forces que traduisent les représentations religieuses doivent être réelles... La religion ne saurait survivre à la thèse animiste. Du jour où celle-ci serait reconnue vaine, son objet s'évanouirait. »

D'après l'hypothèse naturiste exposée surtout par Max Müller, les phénomènes naturels sont spontanément rapportés à des agents personnels semblables à l'homme ; ces métaphores : le vent *quelque chose qui souffle*, le soleil *quelque chose qui lance à travers l'espace des flèches dorées*, la foudre *quelque chose qui répand l'incendie*, sont prises à la lettre, l'illusion ne pouvant encore être dissipée à ce stade primitif. Toute idée est considérée comme une action et les mythes sont inventés pour expliquer les énigmes qui se posent. On fait des

généalogies, une histoire ; on invente des métamorphoses. On fait des fables pour donner un sens à un mot qui a cessé d'être compris. La religion des ancêtres est un reflet de la religion précédente, l'âme expliquant le phénomène de la mort.

Cette interprétation est également insuffisante, dit M. Durkheim. Il faut une autre origine à ces forces que traduisent les représentations religieuses. Fidèle à ses idées, le sociologue la cherchera dans la société, phénomène d'un autre ordre, *sui generis*, *transcendant* par rapport à la vie individuelle et à toutes ses manifestations.

Il faut signaler l'affirmation *a priori* de l'impossibilité d'une explication dépassant les phénomènes naturels. C'est le préjugé fondamental du positivisme individuel ou social.

M. Carra de Vaux, professeur à l'Institut catholique, consacre dans les Annales de Philosophie chrétienne, juin 1908, une étude à *l'origine des mythes*. Le système voyant des dieux dans les grands personnages divinisés est presque définitivement condamné, la divinisation des forces de la nature vaut dans beaucoup de cas. Il y a d'autres systèmes applicables à des cas nombreux, les dieux professionnels qui ne sont que des demi-dieux, les dieux des beaux-arts, les dieux dérivés par des artifices linguistiques.

*
* *

Dans la Revue pratique d'apologétique, 1er et 15 février, mars 1909, M. l'abbé Piat étudie le fondement de l'obligation morale. Cette question est du ressort de la théodicée en ce sens que beaucoup d'auteurs font de l'obligation, un argument qu'ils appellent *moral* pour l'existence de Dieu. Celui qui se sent obligé doit admettre que Dieu existe, car un Législateur suprême, voire même infini, peut seul ordonner *absolument* et établir une juste harmonie entre le bonheur et la vertu. Kant a donné une grande importance à ces considérations tirées de la raison *pratique*. Il nous semble que l'obligation *comme telle* s'explique suffisamment par la poussée instinctive de notre nature supérieure vers les biens rationnels. Le fait de l'obligation suppose pourtant que le sujet est limité, et nous sommes ramenés ainsi à la *quarta via* de saint Thomas. Nous espérons envisager la question avec tous les développements qu'elle comporte, dans un article qui paraîtra sans tarder dans cette Revue. Il importe de bien mettre en lumière le facteur interne, immanent, le ressort ultime de l'obligation. La philosophie traditionnelle le

laissait trop dans l'ombre comme elle développait peu le côté critériologique des problèmes de la connaissance.

* * *

Le livre du Prof. William James de l'Université Harvard, *Varieties of religious experience*, continue à avoir un succès considérable. Il fut traduit en français par Frank Abauzit, professeur de Philosophie au Lycée d'Alais (Paris, Alcan, 1906 : *L'expérience religieuse*). Nous ne le rappelons ici que pour mémoire, M. le prof. Janssens, de l'Université de Liége, en ayant fait dans cette Revue (févr. 1907, p. 136 et sqq.) un long compte rendu. Malgré les protestations de l'auteur qui se défend de vouloir blesser les convictions religieuses de personne, ce livre est une critique implacable des religions positives.

L'auteur est pragmatiste ; les jugements de valeur, dit-il, ne sont pas solidaires des jugements d'origine. Les conclusions du *matérialisme médical* ne sont donc pas faites pour l'effrayer. Or trois critères déterminent la valeur d'une doctrine religieuse : l'*illumination intérieure*, la *satisfaction logique* et la *fécondité pratique*. Les états mystiques qui s'imposent absolument à ceux qui les éprouvent ouvrent une perspective sur des vérités d'un autre ordre, auxquelles nous sommes libres de croire dans la mesure où elles correspondent à notre vie intérieure (p. 359). Le sentiment mystique d'expansion et de libre épanouissement n'a pas de contenu intellectuel qui lui soit propre ; il s'allie à toutes les philosophies ou théologies. La raison discursive, du reste, ne trouve des arguments pour défendre ses croyances que parce qu'elle doit les trouver. Aux preuves classiques de l'existence et des attributs de Dieu, contingence, finalité, loi morale, consentement universel, James ne fait même pas l'honneur d'une discussion ; il lui suffit de citer les noms de Kant et de Darwin qui, d'après lui, les ont ruinées irrémédiablement. Les attributs métaphysiques de Dieu sont vides de sens, les attributs moraux dépendent uniquement de l'expérience *personnelle* et de ses affirmations *immédiates*. Chacun doit fixer son expérience religieuse en la critiquant d'un point de vue individuel et social. Voici comment James la fixe pour son compte, n'imposant d'ailleurs à personne sa solution, sa surcroyance philosophique. Le moi conscient ne fait qu'un avec un *moi* plus grand qui est la *conscience subliminale*. Il n'y a donc pas de réalité divine vraiment objective et transcendante. Ce moi subliminal est le Dieu de James, et de ce chef il se range parmi les *supranaturalistes*. En effet, le diaphragme psychique qui sépare

le moi subconscient de l'autre est perméable. De là vient l'efficacité de la prière. La question de l'immortalité personnelle ne peut cependant pas se résoudre de ce chef. Elle reste ouverte. M. Royce dans un article *Immortality* (The Hibbert Journal, juillet 1907) défend comme M. Patton (*The new Theism*), dans le n° de janvier de la même Revue, qu'il n'y a qu'*une volonté* en nous tous, c'est la volonté de Dieu. Nos personnes sont individuelles, synthétisant un petit groupe de faits. Dieu ne saurait l'être, puisqu'Il est la vie du monde tout entier.

M. James critique d'ailleurs la fécondité de la vie religieuse en s'aidant de ses préjugés philosophiques, malgré son intention déclarée de rester en dehors de toute doctrine et de ne fonder que sur les faits sa conception générale du monde. « Après quelques générations, dit-il (p. 282), l'atmosphère morale devient funeste à certaines conceptions de la divinité qui s'épanouissaient naguère. Les anciens dieux sont tombés au-dessous des idées morales devenues courantes et l'on ne peut plus y croire. »

On aboutit ainsi à un évolutionnisme purement empirique : ni l'intuition, ni la spéculation, ni la fécondité pratique ne peuvent fonder une religion qui possède une valeur objective. L'idéal actuel de James est l'action sociale, le bien de l'humanité. « Chacun, écrit-il (p. 323, *L'expérience religieuse*), doit trouver la forme d'expérience religieuse et le degré de sainteté qui s'accordent le mieux avec ses facultés et sa vraie vocation. *Notre empirisme nous interdit de donner des ordres aux individus et d'établir une règle unique conduisant au succès.* »

Dans *Pragmatism* il insiste davantage (pp. 273 et sqq.) sur le fait que la conception pluraliste de la religion s'accorde mieux avec le pragmatisme. Celui-ci évite les excès du *pessimisme positiviste* et de l'*optimisme trop faible des théistes* posant un absolu transcendant. Le monde peut arriver à un état parfait moyennant notre action : voilà la surcroyance à laquelle il faut tenir. « Toute l'expérience humaine dans sa vivante réalité, écrivait-il en terminant son *Expérience religieuse*, me pousse irrésistiblement à sortir des étroites limites où prétend me renfermer la science. Qui sait si la fidélité de chaque homme à ses humbles croyances personnelles ne peut pas aider Dieu lui-même à travailler plus efficacement aux destinées de l'univers ? »

* * *

Dans les Annales de philosophie chrétienne, juin, sept., nov. 1908, M. D. Sabatier étudie le livre de M. James dans ses

rapports avec le protestantisme contemporain : *L'expérience religieuse et le protestantisme contemporain.* — Voici le plan de réponse qu'esquisse M. Sabatier :

La religion catholique doit répondre en son essence aux besoins uniformes de cette partie de nous-mêmes qui est notre humanité. — Les autobiographies et les confessions inspirées par le milieu avec ses préjugés sont pour le psychologue un dangereux instrument de travail. La base fondamentale de la religion n'est pas nécessairement émotive ; son objet est un acte d'obéissance à une volonté divine transcendante. Le ressort en est la perception de *notre foncière indigence.*

La religion est une vie, une vie totale *intellectuelle*, *sentimentale* et *pratique.* Elle s'enveloppe donc de conceptions qui ne peuvent être de simples symboles de l'inconnaissable, puisque les lois de la connaissance sont objectives.

Dieu répond à l'homme en l'appelant à la participation de sa nature au moyen de sa grâce, de ses sacrements dont l'efficacité mystérieuse est connue, par une révélation historique. L'Eglise est le magistère infaillible de la doctrine et des moyens de salut. Voilà, en face du protestantisme qui se désagrège, l'imprenable forteresse.

M. Vinet écrivait dans sa *Littérature au XIXe siècle*, t. III, p. 392 : « Le protestantisme n'est pour moi qu'un point de départ, ma religion est au delà. Je pourrais comme protestant avoir des opinions catholiques, et qui sait si je n'en ai pas ? Ce que je repousse absolument, c'est l'autorité. »

Dans son livre *Kant und Luther*, Paulsen fait de Kant le philosophe du protestantisme. Il faut bien avouer que Kant est de loin dépassé. M. Buisson dans le journal Le Protestant, invite ses anciens coreligionnaires à dépouiller le christianisme de façade qui leur reste. C'est en vain que M. Wagner, pasteur de l'Eglise évangélique libérale de Paris, oppose à M. Buisson ses phrases éloquentes.

* * *

Les protestants libéraux abandonnent leur dernière idole, le Dieu personnel. On se rappelle que « la dernière idole » fut l'objet d'un article de M. Hébert (R. de mét. et de mor.) dont s'occupa la Revue Néo-Scolastique. Après avoir écrit sur l'évolution de la foi catholique, M. Hébert parle de l'évolution religieuse en général, dans un volume intitulé : *Le divin. Expériences et hypothèses. Etudes psychologiques* (in-8°, 316 pp. Paris, Alcan, 1907).

La première partie de l'ouvrage analyse les formes principales

de l'expérience religieuse. Elles sont réparties d'après la prédominance de l'élément *émotif*, *intellectuel* ou *actif*. M. Hébert montre très bien que Ruysbroeck n'est pas panthéiste, comme le disait M. James, confiant dans les études d'à côté de M. Maeterlinck. Ce n'est pas l'altruisme pur, mais le sentiment hyperesthésié de la perfection qui est le fond du mysticisme. L'extase est un sentiment intellectuel qui devient l'*obsession du parfait* et, comme tel, a une portée morale considérable.

Tolstoï est un type de mystique *hétérodoxe ;* il a le sentiment vague, non différencié du parfait, il dépasse le personnalisme, et envisage simplement la vie *sub specie perfecti.*

Darwin, tempérament positif peu ou point accessible au sentiment, écrit pourtant dans une lettre célèbre que le divin relève non de la science, mais de la « conscience intérieure ».

M. Hébert rejette les preuves métaphysiques de Dieu. « L'être et le devenir sont un double aspect, un *double* point de vue sous lequel la pensée est obligée d'envisager la réalité. » De même l'*unité* et la *multiplicité* se contredisent au point de vue *logique* et se concilient pourtant dans la *réalité* de notre vie psychique. Hegel l'a très bien compris (p. 91, en note).

Il y a du divin, le θεῖον des anciens, il n'y a pas de Dieu personnel; il y a un *aliquid*, pas un *aliquis ;* la supériorité du conscient sur l'inconscient n'est pas démontrée. Qui prouve qu'un être sans *devenir* n'est pas aussi absurde qu'un devenir sans être (p. 96) ? « Être et devenir, parfait et imparfait, infini et fini, nécessaire et contingent, toujours ces *doublets dont notre esprit doit se servir mais en les appliquant à la réalité* sans lui imposer la dualité qui *n'existe que dans notre manière de la saisir, non sans doute en elle-même.* »

Cela revient à dire que le principe d'identité n'a pas peut-être de portée objective mais purement conceptuelle. Dans ce cas, *mais dans ce cas seulement*, on peut comme M. Hébert voir dans le monisme une véritable *hypothèse* intellectuelle ou *plutôt imaginative*, tout en *concédant* qu'*a priori* l'hypothèse thomiste de la transcendance vaut celle-là. L'existence du mal, inconciliable d'après l'auteur avec l'infinité transcendante de Dieu, fait définitivement adopter le monisme. Nier la portée objective du principe d'identité, c'est, comme le montrait le Cardinal Mercier dans sa réplique à Hébert et comme nous le montrions nous-même dans la critique que nous adressions à la Philosophie nouvelle, se condamner à ne plus vivre d'une vie intellectuelle mais d'une vie de simples connaissances particulières, de simples sensations, de pure imagination.

L'auteur ne veut pas d'ailleurs que l'infini soit un aspect de la

réalité, le fini *un autre aspect*. Que sont dès lors ces *doublets de la pensée* sinon, comme on le lui avait objecté, une pure logomachie ?

L'existence du mal vise, du reste, la Providence de Dieu et non son existence.

Dégagé des notions du libre choix et de la personnalité divine, le problème de la prémotion physique, dit Hébert, se résout très simplement par l'opposition entre le moi inférieur et le moi supérieur. Molinistes et thomistes ne seront guère éclairés par cette solution.

Quant aux actifs, ils cherchent sans plus l'efficacité de la religion. Cette efficacité n'est pas la simple moralité, non plus que l'affirmation du meilleur comme chez M. James c'est le sentiment des valeurs permanentes et éternelles, la vie de l'univers *sub specie perfecti*. Et cette forme du parfait « mord dans le réel » quoiqu'elle exprime un idéal et non le simple mieux de l'expérience empirique.

L'évolution religieuse se fait par mutations brusques. Quant au problème de l'origine de l'humanité, il le laisse irrésolu et voudrait entraîner à sa solution non seulement la gauche des théologiens catholiques (Loisy, *Autour d'un petit livre*), mais la droite représentée par le P. Prat, S. J. et le P. Lagrange, O. P. Ces auteurs déclarent avec raison que la Révélation primitive s'est si bien obscurcie chez les peuplades historiques qu'il est douteux qu'elle y ait laissé des traces *discernables aujourd'hui*.

Est-ce là, en vérité, abandonner l'explication chrétienne traditionnelle de la Révélation primitive ?

L'auteur parle ensuite de la faillite du totémisme comme explication religieuse universelle, des rapports entre la magie et la religion ; il montre qu'au polythéisme et au monothéisme sentimental peut préexister un monisme vague indifférencié.

Il conclut à la nécessité d'une méthode psychologique pour fournir le vrai sens de la vie religieuse qui s'affirme surtout dans la sphère morale. Cette vie doit s'adapter au milieu économique sans que celui-ci l'explique à lui seul.

Voici sur ce point le témoignage de M. Vandervelde (*Essais socialistes*, Paris, Alcan, 1906) : « Si nous plaçons les solutions économiques au premier plan de notre action, c'est parce que nous les considérons comme indispensables aux libérations intellectuelles et morales qui sont au premier plan de nos préoccupations »(p. 123). Les conclusions des *Essais* sont les suivantes : Il y a interpénétration nécessaire entre les doctrines des églises et le socialisme sur le terrain mixte des questions morales. Une guerre déclarée existe entre le socialisme et toute forme autoritaire religieuse. Le

socialisme ne peut observer à leur égard une attitude passive sous le prétexte que la religion est une affaire privée. Mais la ruine d'une forme autoritaire de la religion n'entraîne pas la ruine de tout sentiment religieux. Celui-ci n'est qu'une tendance vers l'idéal sous ses différentes formes.

Le livre de M. Hébert n'est de loin pas aussi injuste à l'égard de la religion chrétienne que celui de son collègue de l'Université nouvelle de Bruxelles, M. Ossip Lourié, dans son livre : *Croyance religieuse et croyance intellectuelle.* Un compte rendu de la Revue néo-scolastique, août 1908, p. 433, a bien justement protesté, au nom de la simple bonne tenue littéraire, contre la façon dont est traité dans ce livre le christianisme et son histoire.

* * *

La librairie Nourry s'est empressée de livrer au public une traduction française de la *Risposta degli modernisti* à l'encyclique « Pascendi » sous le titre : *Le programme des modernistes* (2e édit., 1908).

S'ils adoptent le mot *modernistes* consacré par l'encyclique, c'est, disent ces auteurs (p. 5 en note) pour être compris du public, car une désignation nouvelle n'était pas nécessaire pour définir leur attitude religieuse qui est simplement celle des chrétiens et des catholiques vivant en harmonie avec l'esprit de leur temps... A la page 12, ils présentent leur programme comme vital et comme l'unique moyen de salut pour l'Eglise. — On n'est pas plus modeste.

Rien de bien neuf dans ces pages ; c'est l'évolutionnisme moniste à tendance idéaliste. Dieu n'est pas transcendant, à moins d'entendre par là qu'il continuera à se faire en nous d'une manière de plus en plus parfaite. Citons seulement ces lignes significatives :

« Nous acceptons la critique de la raison pure que Kant et Spencer ont faite ; mais bien loin de revenir au témoignage aprioristique de la raison pratique ou de conclure à l'affirmation d'un inconnaissable, nous montrons dans l'esprit humain, d'autres moyens d'arriver au vrai autrement efficaces que l'exercice de la seule raison. Il est vrai que nos postulats s'inspirent de principes immanentistes, parce qu'ils partent tous de cette supposition que le sujet n'est point passif dans ses opérations intellectives et religieuses, mais qu'il tire de sa propre nature spirituelle soit le témoignage d'une réalité supérieure dont il sent par intuition la présence, soit la formule abstraite de cette réalité entrevue. »

Mgr Farges dans un article de la Revue de philosophie

(avril 1909) étudie *L'erreur fondamentale du modernisme, à savoir la philosophie du devenir.*

Les modernistes ne veulent pas être des agnostiques ou des propagateurs inconscients d'athéisme (p. 8 ; pp. 113 et suiv.).

Dieu, c'est l'esprit humain lui-même devenu plus large et plus profond, comme le déclarait le journal italien socialiste L'Avenir. — L'individu n'est pas un être complet. Ce n'est qu'un moment, le moment présent de ce *processus* continu et graduel qui est la réalisation du divin dans l'histoire et sa valeur est à estimer en fonction de sa socialité. C'est bien la théorie de MM. James et Hébert signalée plus haut.

Les modernistes ne veulent pas que la philosophie domine leur critique, mais au contraire leur critique les conduirait spontanément à la philosophie immanentiste. Sans doute, mais cette critique prétend précisément au nom du sentiment dépasser la philosophie du bon sens et de l'identité. « La spéculation nous apparaît comme une opération dans le sens le plus général du mot, écrivent-ils (p. 115), et comme consécutive à l'opération vient l'action de connaître, c'est-à-dire le résultat d'un laborieux effort de l'esprit qui cherche à mieux posséder le réel et à s'en servir plus utilement à travers tout schéma mental qu'il réussit à former. Une telle conception est libératrice au plus haut point. » — C'est précisément à cause de cela que « les miracles et les prophéties sont des faits qui choquent encore plus qu'ils n'étonnent la conscience contemporaine et qu'ils échappent au contrôle de l'expérience » (p. 116).

* * *

Persuadé du rôle que doit jouer l'expérience dans les problèmes de théodicée, M. Xavier Moisant a publié en 1907, chez Rivière à Paris, un vol. in-8° de XIII-300 pages qui porte le titre : *Dieu, l'expérience en métaphysique.*

Par « expérience » l'auteur entend d'ailleurs une expérience *réfléchie, intellectuelle* des données du monde sensible. Son expérience est donc vivifiée par les principes objectifs de contradiction, de raison suffisante, de causalité.

Il n'est pas difficile de montrer qu'en dehors de l'existence d'un Dieu transcendant, l'on ne fournit point une explication adéquate des données expérimentales. Le monde ne se suffit pas, puisque tout ce qui est en lui change, se modifie. L'ordre contingent postule un ordonnateur, la loi morale un auteur, le bonheur ne pourra être vérifié que dans la satisfaction des tendances suprêmes de notre

intelligence et de notre volonté. Dieu ne nous est d'ailleurs livré qu'*indirectement* par l'expérience, l'ontologisme est faux. Quant à la mystique, c'est une union immédiate mais *surnaturelle* avec la Cause première.

L'expérience montre encore que le personnalisme de la théodicée traditionnelle ne provient pas de la constitution monarchique des sociétés primitives. Dieu est une personne, puisqu'Il est substance première douée de conscience, d'intelligence et de volonté. Dans la question des attributs divins l'expérience nous apprend à ne pas diviniser des imperfections, des abstractions ou des vices. Les pragmatistes ont tort d'ailleurs de séparer les attributs métaphysiques de Dieu des attributs moraux, car les premiers exercent aussi sur l'homme une influence profonde.

M. Moisant est moins heureux dans l'examen du problème du mal. Après avoir interrogé toutes les solutions proposées, aucune ne parvient à le satisfaire et à expliquer suffisamment les expériences de la douleur. Aussi prétend-il remplacer le problème de la lutte du bien contre le mal par cette unique question : « Dieu peut-Il tirer le bien du mal ? » et alors la réponse est affirmative et suffisante.

La meilleure façon de traiter la question du mal nous semble être celle-ci : Dieu existe, Il est infini. Rien ne nous paraît s'opposer à ce que Dieu eût créé un monde sans mal physique et mal moral. Il ne l'a pas voulu, l'expérience nous le crie assez haut. Pourquoi ? Nous n'en savons rien. « *Investigabiles viae ejus* », dit saint Paul.

Enfin M. Moisant examine ce que peut l'apologétique de l'immanence : nous montrer notre faiblesse et intellectuelle et morale ; le besoin pressant d'un secours d'en haut. Seulement ce secours ne peut être déclaré surnaturel, s'élever à l'ordre de la grâce que moyennant une révélation positive. Une expérimentation de la foi par un incroyant dans le sens que voulait Pascal est irrationnelle et ne peut donner de résultats.

*
* *

Le livre de M. Michelet, professeur à l'Institut catholique de Toulouse, *Dieu et l'agnosticisme contemporain* (Paris, Gabalda, 1909) répond à un plan plus vaste.

Dans une première partie, l'auteur examine les diverses formes de l'agnosticisme religieux contemporain ; dans la seconde, il y oppose les enseignements du spiritualisme chrétien.

La première forme d'agnosticisme est fournie par l'école sociologique dont les prédécesseurs principaux furent Auguste Comte, Guyau et Wundt.

L'auteur montre très bien comment la religion possède un caractère social quoiqu'elle ne soit pas *exclusivement* un fait social, et il l'oppose à l'individualisme religieux d'A. Sabatier et à l'autonomie morale de Kant. Il termine ses considérations par un aperçu sur les nombreux préjugés aprioristes de l'interprétation sociologique de la religion.

La seconde forme d'agnosticisme, c'est le pragmatisme religieux. Après une analyse du fait religieux, M. Michelet montre que Dieu *ne peut être utile que s'il est objectivement*. Il y a d'ailleurs contradiction entre les différents critères pragmatistes de la vie religieuse et les avantages de la solution pragmatiste sont illusoires.

L'auteur procède à une analyse critique de la théorie, si fort en honneur aujourd'hui, de la *subconscience*. L'interprétation physiologique de Huxley, Ribot, l'interprétation psychologique de James, Binet, Delacroix sont insuffisantes. L'auteur y oppose la solution animiste des faits psychologiques inconscients et montre qu'elle n'est nullement en désaccord avec la philosophie de l'Ecole. Il insiste sur l'impossibilité pour la subconscience d'expliquer les conversions et les extases. James et Myers dans leur interprétation mystique de la subconscience, ne parlent de supranaturalisme que par une illusion d'optique mentale. En réalité, ils professent le panthéisme évolutionniste.

La troisième forme d'agnosticisme, c'est l'immanence religieuse qui a beaucoup de rapports avec le pragmatisme. Il faut distinguer la *méthode* d'immanence que l'on trouve en psychologie chez de Broglie, en morale chez Blondel, en théologie chez Laberthonnière et Le Roy, de la *doctrine* de l'immanence qui apparaît clairement dans le protestantisme libéral et chez les modernistes. La première doit être maniée avec prudence, sinon elle conduit à la seconde nettement panthéiste, c'est le cas, semble-t-il, pour M. Le Roy.

De l'affirmation du Dieu uniquement intérieur à la négation de Dieu, il n'y a qu'un pas et ce pas est logique. Il y a cependant un parti à tirer de la méthode de l'immanence, M. Michelet l'indique clairement.

Dans la deuxième partie de son œuvre, l'auteur expliquant l'origine psychologique de la religion parle de la notion spontanée de Dieu. Elle est intellectualiste, la réflexion en fait une connaissance scientifique. Les objections de la critique philosophique, scientifique ou religieuse se résolvent aisément. Notre connaissance de Dieu est analogique, imparfaite, elle n'en est pas moins réelle et suffisante pour caractériser son objet transcendant.

La trop rapide analyse que nous venons de faire de ce beau livre de M. Michelet suffira sans doute à en montrer le grand intérêt et la réelle valeur. La documentation est abondante, l'argumentation sobre et précise.

* * *

Philosophie de la religion, tel est le titre d'un volume de la Bibliothèque de philosophie contemporaine (Alcan, 1908) dont l'auteur, M. Harald Höffding, connu déjà pour son *Histoire de la philosophie moderne*, est professeur à l'Université de Copenhague. La traduction d'après l'édition anglaise, est de M. J. Schlegel.

M. Höffding fut théologien dans sa jeunesse, il eut l'intention d'entrer au service de l'Eglise. Bientôt le doute surgit et en 1865 il abandonna ce genre d'étude qui n'avait fait que le démoraliser, le paralyser, lui persuader que le pont que voulait jeter l'Eglise entre le christianisme primitif et la vie actuelle dans la famille, l'Etat, l'art et la science, reposait sur un grand malentendu.

« Ce que je crois avoir conservé de ces jours passés, écrit Höffding dans sa préface, c'est le sens de l'importance de la vie intérieure et le besoin de trouver des expressions pour les efforts et les dispositions de l'âme pendant le combat de la vie, le besoin de voir exprimée en images ou en pensées de grande portée la valeur de la vie et de la destinée. Ce besoin m'amena à m'en tenir aussi longtemps que possible aux hypothèses de la religion positive et à ne les abandonner que l'une après l'autre. » Il est nécessaire désormais que la vie de l'esprit trouve des *équivalents psychiques*, c'est-à-dire des formes nouvelles destinées à remplacer celles qui disparaissent afin que, dans la suite de l'évolution, la vie ne perde rien de sa valeur, peut-être même de son énergie. Du reste, après la grande poussée critique et révolutionnaire de la fin du XVIIIe siècle, tous les philosophes célèbres furent attentifs à ce point.

La conception de la vie ne peut se bâtir exclusivement sur le résultat de la science. Dans les réflexions dernières sur la valeur de la vie il y a des tendances, des éléments qui ne peuvent avoir de fondement scientifique et qui cependant doivent tenir compte des résultats de la science. C'est ce que montre la *Philosophie de la religion*. C'est elle en effet qui doit découvrir les moyens de juger dans quelle mesure la religion peut travailler à approfondir, à enrichir la vie spirituelle dans ses conditions présentes et futures.

L'œuvre de M. Höffding comporte trois parties :

La première est *épistémologique*. La critique de la théorie de la

connaissance montre nettement que la religion n'est pas le fait de motifs purement intellectuels. Si des représentations religieuses doivent avoir une valeur durable, elles doivent être des expressions imagées d'une expérience de la vie spéciale et plus personnelle que celle sur laquelle travaille la science. Pendant son âge d'or, la religion satisfait la soif humaine de connaître. Plus tard, lorsque s'est formée une science indépendante, la religion ne constitue plus une *connaissance*, une *explication*, l'idée religieuse conserve pourtant encore une *signification*.

Cette signification est examinée dans la deuxième partie de l'œuvre qui est *psychologique*. La valeur des idées religieuses réside dans leur puissance d'exprimer un côté de la vie spirituelle autre que le côté intellectuel. Le sentiment religieux est un effet des expériences portant sur *le rapport de la valeur de la vie avec la réalité*. L'essentiel de la religion consiste dans la conviction qu'aucune valeur ne se détruit et ne disparaît de l'univers. Cette croyance se manifeste dans toutes les religions populaires, mais surtout dans les formes religieuses les plus supérieures. La même conviction peut animer le cœur de ceux qui restent en dehors de toutes ces religions, mais sans recevoir une forme définie.

La troisième partie de la *Philosophie de la religion* répond à cette question : Quelle est l'importance *morale* de cette croyance en la conservation de la valeur ? La valeur du besoin religieux consiste en ce fait qu'il peut servir à la découverte de valeurs nouvelles et au maintien des anciennes. La religion est une forme de la vie spirituelle qui ne doit pas disparaître sans que se développe à sa place une forme de vie nouvelle et équivalente. La vie religieuse évolue sans cesse, le christianisme du *Nouveau Testament* n'existe plus ; quelle est, dès lors, la place laissée à la religion en face d'une morale indépendante curieuse de rechercher pour son propre compte un critère et un fondement pour juger et établir la conduite humaine ? Au fond, c'est la religion qui est fondée sur des idées morales, et non l'inverse, même aux époques classiques de la religion. La religion est *une condition qui nous rend capables de produire et de découvrir des valeurs dans le monde de l'expérience*. La religion est la foi dans la conservation de la valeur, et la morale recherche les principes selon lesquels se font la découverte et la production des valeurs. Les Grecs avaient le grand mérite de ne pas emprunter à la conception d'une vie à venir le critérium qui permet de juger la vie présente. L'Orient a, le premier, parlé de vie future et a fait ainsi beaucoup pour promouvoir la vie spirituelle. Il a pourtant produit de grands maux et on comprend pourquoi Kant

(dans les notes qu'il a laissées) exprimait le souhait que la sagesse orientale nous eût été épargnée.

Au point de vue moral, le commandement est : « *Rends la vie, la vie que tu connais aussi riche que possible en valeurs.* » Celui qui l'accomplit est mûr pour la vie future s'il y en a une... (p. 352). Vivre la vie éternelle au milieu du temps, voilà la véritable immortalité, qu'il y en ait ou qu'il n'y en ait pas d'autre (p. 353). Celui qui ne peut découvrir ou produire aucune valeur à moins qu'elle ne soit nimbée d'un reflet d'éternité, celui-là n'est pas un pouce plus haut que celui qui agit avec énergie et avec un sens profond de sa vie intérieure au service de la valeur, quoique cette valeur soit à son sens sujette à périr. Inversement, celui qui peut se passer de la croyance à la conservation de la valeur, n'a de son côté pas le droit de mépriser celui qui ne voit, dans toute valeur, qu'un simple anneau d'une grande chaîne de valeurs qui s'étend jusque dans l'invisible. Il est possible d'affirmer cette croyance sans entrer en conflit avec la morale ou avec la théorie de la connaissance. Le dernier mot doit rester ici au principe de personnalité. La morale n'a qu'à prendre garde que dans leur souci de sauver les valeurs de la vie, les hommes n'oublient la vie elle-même.

Kant, on le sait, admettait la nécessité pour tout homme de croire à l'existence d'un Dieu transcendant, omniscient puisqu'il doit harmoniser le bonheur et la vertu. Il est vrai que sa « Critique de la raison pure » ruinait l'objectivité de ses postulats de la raison pratique. M. Höffding ne pose que la conservation des valeurs dans la vie actuelle. « L'Eternel est dans le présent, dans tout instant doué de valeur, dans chaque rayon de soleil, dans l'effort qui prend pour devise : *Excelsior...* »

Il est vrai que nous sentons dans notre nature raisonnable la poussée du devoir. Nous devons nous respecter, être justes, charitables envers autrui ; c'est là un côté de notre nature : le côté *moral*. Mais il y en a un autre : *l'appétit du bonheur*. Que répondra M. Höffding à celui qui, lié aux conditions de la vie présente, nullement nécessité à poser une vie future, se prétendra plus heureux à satisfaire ses passions qu'à suivre l'austère voix du devoir ? Il y a désharmonie dans ce cas entre les valeurs supérieures comme moyen et la fin qui est le bonheur. A celui qui demande en vain le bonheur à la vie d'ici-bas, il ne servira de rien de répéter ce vers fameux de Ménandre :

Ὡς χαριέν ἐσθ' ἀνθρωπος, ὅταν ἀνθρωπος ᾖ.

Dans l'opinion de M. Höffding, la religion non seulement rentre

dans la morale, elle se confond avec elle. Or il est manifeste que la religion naturelle n'est qu'une partie de la morale, celle qui concerne nos devoirs envers Dieu, et que la religion surnaturelle est transcendante par rapport à la Philosophie.

Le mot de *science* a été faussé par la critique kantienne, la science n'est pas purement phénoménale et subjective, soumise à des catégories *a priori*.

Si l'on accepte la « Critique de la raison pure », nous ne concevons guère qu'il soit possible de mieux défendre la religion que ne le fait M. Höffding. Les religions positives dans ce cas sont des leurres, l'autonomie détruit toute autorité ; la vie future ne s'impose pas : comment affirmer que le devoir, les valeurs n'évoluent pas sans cesse, ne se remplacent pas ? Subjectivisme et empirisme sont proches l'un de l'autre. En face de ces superstructures plus brillantes que solides, continue à se dresser imposante la philosophie traditionnelle fondée sur l'objectivité de nos connaissances rationnelles, du principe de contradiction, de raison suffisante et de causalité.

M. Höffding ne craint rien tant que d'être loué par des catholiques. « C'est faire preuve d'un grand contentement de soi ou d'un calcul naïf que d'avoir même du côté catholique considéré mon livre *Les problèmes philosophiques* comme un heureux signe du temps. » Il se félicite de ce que le *Kristeligt Dagblad* de Copenhague ait dû déclarer que M. Höffding est un homme pour lequel un chrétien ne peut avoir d'estime : « *Voilà qui vous rassure lorsque parfois l'on s'inquiète de voir d'un certain côté des gens se prévaloir de vous* » (p. VIII et IX, préface de la *Philosophie de la religion)*.

Que M. Höffding se tienne pour bien rassuré ; la naïveté qu'il redoute, nous ne l'aurons point. Nous ne comprenons même pas que jamais un catholique éclairé et au courant du mouvement philosophique contemporain ait pu l'avoir.

* * *

Dans la Bibliothèque de Philosophie scientifique (Paris, Flammarion), M. Emile Boutroux vient de faire paraître un volume intitulé : *Science et Religion dans la Philosophie contemporaine*.

Après une lutte tant de fois séculaire, la science et la religion sont encore debout. La théologie n'a pas pu asservir la science, la science a en vain annoncé la fin des religions.

Les doctrines où se définissent les idées actuelles au sujet des rapports de la science et de la philosophie se répartissent en deux

groupes, dont l'un représente ce que M. Boutroux appelle la tendance *naturaliste*, et l'autre la tendance *spiritualiste*.

Dans le premier sont rangés le *positivisme* d'Auguste Comte ou *religion de l'humanité ;* l'*évolutionnisme* de Herbert Spencer avec sa théorie de l'*Inconnaissable ;* le *monisme* de Haeckel qui conduit à la *religion de la science ;* le *psychologisme* et le *sociologisme* qui ramènent les phénomènes religieux aux manifestations naturelles de l'activité psychique ou sociale.

Dans le second on peut faire rentrer le *dualisme radical* de Ritschl aboutissant à la distinction de la foi et des croyances ; la doctrine *des limites de la science*, la *philosophie de l'action*, comme reliant à un principe commun la science et la religion ; la doctrine *de l'expérience religieuse*, telle que l'expose James.

La religion et la science ont entre elles une sorte d'*incommensurabilité logique*. L'auteur adopte le sens kantien du mot *science*, à savoir l'enchaînement des phénomènes par des formes subjectives de l'esprit ; dans ce cas, la religion doit se déclarer *hétérogène* par rapport à toute connaissance scientifique qui ignore les noumènes et le domaine des fins et des valeurs.

La religion et la science sont des choses vivantes ; comment mesurer leur vitalité, leurs réserves d'énergie, leur possibilité de réveil ? Impossible d'achever *a priori* la courbe de leur évolution historique ; impossible de prévoir leur avenir. L'auteur se borne à considérer l'état actuel de l'une et de l'autre, et à établir d'après cela la manière de concevoir leur rapport.

Voici le résumé que lui-même donne de sa pensée (p. 362) :

D'une manière générale, tandis que le postulat de la science est cette proposition : *tout se passe comme si les phénomènes n'étaient que la répétition d'un phénomène unique*, le postulat de la vie peut être ainsi énoncé : *agir comme si parmi l'infinité des combinaisons toutes égales entre elles au point de vue scientifique que produit ou peut produire la matière, quelques-unes possédaient une valeur singulière et pouvaient acquérir une tendance propre à être et à subsister.* C'est le postulat des valeurs morales, esthétiques et sociales. Les opérations mentales que suppose ce postulat sont la foi guidée par la raison, l'instinct et le sens de la vie, l'exemple et la tradition. Il n'y a donc pas de résultante mécanique des choses. Foi, création d'un idéal plus ou moins élevé, enthousiasme à le réaliser, tels sont les *praerequisita* de l'action humaine. C'est la vie qui est le trait d'union entre la science et la religion. La foi par excellence, c'est la foi au *devoir*, qui ne suppose plus une révélation divine

comme fondement de son immutabilité ; la raison suffit à ce but. Les choses idéales, c'est le féminin éternel de Gœthe :

Das ewige Weibliche
Zieht uns hinan.

L'idée du progrès, objet de la foi, implique la conception de l'être idéal et infini. Et l'amour de cet idéal est, au fond, le sentiment d'une parenté avec lui, d'un commencement de participation à son existence.

La racine de la vie humaine, c'est la religion. Remonter à ce principe créateur de la vie n'est pas une nécessité. On peut vivre par le seul *instinct* ou par *routine* ou par l'*imitation*. On peut vivre peut-être par l'*intelligence abstraite* et par la *science*. La religion offre à l'homme une vie plus riche et plus profonde, elle est une sorte de synthèse ou plutôt d'union intime, spirituelle de l'instinct et de l'intelligence dans laquelle chacun des deux, fondu avec l'autre et par là même transfiguré et exalté, possède une plénitude et une puissance créatrice qui lui échappent quand il agit séparément.

La connaissance religieuse a pour objet non ce qui est, mais ce qui doit être. Si donc, indépendamment de sa valeur pratique, elle peut offrir un signe symbolique dont elle puisse satisfaire la raison telle que l'a faite l'expérience de la science et de la vie, on est en droit de dire qu'elle possède un véritable et légitime contenu intellectuel. Ce contenu comprend deux dogmes fondamentaux, l'existence d'un Dieu vivant et parfait, et le rapport de ce Dieu avec l'homme.

Quoi qu'il en soit, pour l'homme qui pense la vie est une gageure, et il ne peut en être autrement.

Tel n'est pas précisément notre avis : la science étant la connaissance des choses par leurs causes objectives, il y a place pour une religion certaine et scientifique dans le vrai sens de ce mot. Si la vie au fond n'était qu'une gageure, d'où viendrait la valeur absolue du devoir individuel et social ?

On aura remarqué les profondes ressemblances de la théorie défendue par M. Boutroux et de celle de M. Höffding. Mais il est vain de conserver le mot de *religion* si l'on en vide le contenu, si l'on n'en fonde la valeur que sur un simple sentiment subjectif inefficace, versatile, nullement fondé en raison.

*
* *

Terminons en signalant le tome IV de la Philosophie du P. De Backer : *Institutiones metaphysicae specialis : Theologia naturalis* (Paris, Beauchesne, 1908). Au terme d'une longue excursion à travers les revues et les livres, l'on éprouve une certaine jouissance à se retrouver devant un ouvrage bien ordonné, sincèrement réfléchi, où les problèmes s'enchaînent avec une entière logique. Le principe *varietas delectat* est pour quelque chose dans ce sentiment de plaisir, mais aussi la sagesse, la profondeur des solutions inspirées du point de vue traditionnel.

L'auteur fait (pp. 40 et sqq.) une belle analyse du principe de causalité ; nous souscrivons pleinement à sa solution de la question des possibles. L'appétit inné du bonheur (étant supposé d'ailleurs que la nature humaine est bien faite, ce dont nous ne sommes sûrs que par la réflexion sur l'objet de notre intelligence) nous paraît bien difficilement pouvoir prouver l'existence de Dieu. Tout au plus peut-il prouver l'*immortalité personnelle*. Dieu ne contribue en effet à notre bonheur qu'en tant qu'Il est supposé être l'explication nécessaire ou suffisante de l'univers. L'athée ne peut-il se figurer un bonheur complet dans une vie collective sans terme, étant supposées l'abondance des biens matériels, la charité et l'affection de ses semblables?

Nous faisons également des réserves, dans le sens indiqué plus haut, à propos des articles de M. Piat, sur l'argument tiré de l'obligation morale pour prouver un suprême Législateur.

Dans la fameuse question de la science divine, qui sépare les thomistes et les molinistes, l'auteur défend la science moyenne, rejette la théorie prédéterministe mais énonce son ignorance d'une solution pleinement satisfaisante. Voici l'énoncé de sa thèse XXV : « Arbitramur mentem humanam non eo pertingere posse ut proprium modum quo cum essentiâ divinâ futura contingentia condicionata connectantur, positive explicet. Ceterum tam sunt difficultatibus plenae variae quae circa illam connexionem hactenus propositae sunt explicationes, ut potiusquam ulli earum adhaerere, satius esse videatur ignorantiam nostram confiteri ! »

C'est une attitude prudente; n'est-elle pas en même temps inspirée par la sagesse : *altiora te ne quaesieris ?*

Nicolas Balthasar.

Louvain, ce 1er mai.

Comptes-rendus.

Pierre Tisserand, docteur ès lettres, agrégé de philosophie, *L'anthropologie de Maine de Biran ou la science de l'homme intérieur suivie de la note de Maine de Biran de 1824 sur l'idée d'existence.* Un vol. in-8°. — Paris, Alcan, 1909. IX-148 pp.; 10 fr.

Ce nouveau volume sur *Maine de Biran* se compose de deux parties bien distinctes, ainsi que son titre l'indique.

La première partie est un essai de reconstruction du grand ouvrage où Maine de Biran méditait de refondre tous ses écrits antérieurs en donnant à sa pensée une forme définitive. Sans doute les fragments publiés par Cousin et par M. G. Naville et utilisés à plusieurs reprises permettaient déjà de connaître dans une large mesure les idées de Biran telles qu'elles devaient se développer dans cette œuvre dernière. Mais M. Tisserand a tâché de combler les lacunes laissées par ces écrits fondamentaux en puisant dans des manuscrits inédits mis à sa disposition par M. Naville.

Après une introduction où il s'attache à préciser le caractère dominant de la philosophie biranienne et à la situer parmi les différents systèmes qu'il range en deux groupes : les philosophies de la substance et les philosophies de la force (celle de Biran prenant place dans le second groupe), l'auteur entreprend une analyse détaillée du système philosophique de Biran. Il étudie d'abord ce que le philosophe de Grateloup considère comme le fait primitif : c'est pour lui, comme pour Descartes, le « *je pense* », mais interprété tout autrement. Tandis que Descartes y voit la substance de l'âme pensante, Biran se contente d'y voir le fait de la conscience du moi. Conscience, effort volontaire, liberté : ce sont là autant d'aspects divers d'un même fait primitif pour Maine de Biran. — Mais la vie humaine consciente et libre n'est pas seule ni isolée. Au-dessous il y a la vie animale ou inconsciente. Au-dessus il y a la vie de l'esprit dans laquelle le moi entre en rapport avec Dieu. D'où trois formes de vie que l'auteur étudie successivement d'après Maine de Biran ; l'exposé objectif tenant

la plus grande place, l'appréciation et la critique se faisant jour çà et là, sobrement.

L'exposé des idées du philosophe de Grateloup sur ces trois formes de vie ne manque pas d'intérêt, même après les ouvrages de MM. Couailhac et Michelet que nous avons analysés ici même [1]. Ces deux ouvrages, le premier surtout, avaient traité le même sujet avec ampleur et précision. Néanmoins M. Bergson reprochait à M. Couailhac de ne pas avoir donné assez d'importance aux vues du perspicace psychologue de Grateloup sur le domaine de l'inconscient, sur les rapports du physique et du moral ; cette lacune, M. Tisserand paraît s'être donné la tâche de la combler. Quant au chapitre de *la vie humaine*, il était plus malaisé de dire du neuf, la théorie biranienne de l'effort volontaire, de la connaissance, et de la croyance en matière intellectuelle, ayant été longuement exposée déjà dans des ouvrages antérieurs. Arrivant à la vie de l'esprit, M. Tisserand s'attache à nous faire voir comment se sont développées en Maine de Biran les idées de Dieu, de l'immortalité de l'âme, de la vertu, de la grâce. Pour lui, Maine de Biran est un philosophe de l'immanence, une sorte de pragmatiste qui trouve Dieu par l'expérience personnelle. Oui, sans doute, l'expérience joue un grand rôle dans la philosophie religieuse de Maine de Biran, mais son attitude vis-à-vis des grandes vérités religieuses est loin d'être simple et catégorique, ainsi que MM. Couailhac et Michelet l'avaient justement remarqué et que M. Tisserand le reconnaît lui-même en certains endroits. A lire quelques textes, on incline à croire qu'il admettait une preuve de l'existence de Dieu tirée du fait de l'existence de l'âme et du monde, lequel fait était pour lui l'objet d'une croyance rationnelle. En d'autres passages, sa pensée se rapproche de celle de Kant fondant la démonstration de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme sur les exigences de la vie morale. Souvent il parle d'une intuition de Dieu en des termes qui font penser à Malebranche, à Gratry, et il penche vers le quiétisme tout en en signalant les dangers. M. Tisserand a heureusement opposé la philosophie religieuse de Biran au traditionnalisme et au panthéisme qu'il a toujours combattus, mais on s'aperçoit avec un profond étonnement et un vif regret que ce penseur vigoureux englobait dans le traditionnalisme, faute de la connaître, la philosophie scolastique. Comment M. Tisserand ne s'en est-il pas étonné lui-même ? Enfin un court chapitre sur *les idées politiques et sociales* du philosophe

1) V. le nº de janvier 1906.

— idées royalistes et antiindividualistes — termine cette première partie de l'ouvrage.

La seconde partie est consacrée à la reconstitution du texte de la note sur *l'idée d'existence*, publiée inexactement dans l'édition Cousin sous le titre d'*Aperception immédiate*. M. Tisserand fait précéder cette reconstitution d'une critique du texte publié par Cousin.

On voit que l'ouvrage de M. Tisserand mérite de retenir l'attention de tous ceux qu'intéresse l'œuvre de Maine de Biran.

GEORGES LEGRAND.

C. WILLEMS, *Philosophia moralis*, XV-581 pp. — Treveris, Officina ad S. Paulinum, 1908. Mk 7.

Le Dr Willems, professeur de philosophie à Trèves, couronne le cours de philosophie, dont deux volumes avaient déjà paru, par une *Philosophia moralis* aussi remarquable que les parties précédentes ; elle ne manquera pas de concourir pour une bonne part au succès de cette œuvre magistrale.

Nous ne pouvons que répéter à propos de ce troisième volume tout le bien que nous avons dit des deux premiers. Les statistiques sur les religions, le mouvement des populations, naissances, suicides etc. y abondent ; citations de moralistes, exposés de systèmes, notes bibliographiques, on a tout à loisir. Par une heureuse innovation, parfois une introduction historique explique l'origine, les déformations de quelques institutions et en facilite l'appréciation au point de vue moral, tel l'intéressant aperçu historique sur la coutume du duel ; d'autres fois un tour nouveau donné à des questions déjà anciennes leur ajoute un renouveau d'actualité, ainsi du chapitre consacré à l'origine des idées morales.

Disons cependant qu'on ne trouvera pas dans cette morale certaines thèses habituelles, la fin de l'homme, la liberté, l'éternité des peines, déjà exposées dans les volumes précédents. La majeure partie de ces pages est consacrée au droit naturel et au droit social ; le caractère pratique propre à la morale est ainsi accentué et rend très sensible une certaine évolution dans la composition du cours : alors que ce qui précède est enseigné sous une forme invariablement dialectique, ici au contraire les questions spéculatives semblent plutôt s'effacer : ainsi on ne regretterait pas de voir traitées moins rapidement et plus philosophiquement des questions spéculatives comme le fondement de l'impôt, la malice intrinsèque du mensonge : ce n'est pas à dire que la spéculation est abandonnée;

il y a notamment une longue et originale discussion sur le fondement dernier de l'obligation, et un très remarquable résumé de la doctrine morale des scolastiques, surtout de saint Thomas.

Les idées sociales développées par l'auteur s'inspirent naturellement de son milieu, et c'est tout profit, l'Allemagne étant un modèle d'organisation sociale à proposer à l'imitation des autres pays ; il est vrai, l'ambiance permet à l'auteur de formuler parfois sans discussion ni ménagement des thèses moins admises ailleurs : ainsi pour la réglementation des heures de travail, l'auteur peut-il écrire : « auctoritatis civilis est contractum laboris lege ordinare ut sit honestus, i. e. debet tempus quoddam statui ultra quod laborem extendere non liceat » ; pour l'instruction obligatoire : « non videtur extra ambitum auctoritatis publicae esse, etiam *omnibus civibus* quaedam praescribere quae ad minimum discenda sunt... » Nous n'en sommes pas là. Il n'y aura que plus d'intérêt à lire ces pages.

L'auteur préconise pour l'organisation sociale, un régime de corporations analogue à celui du moyen âge et indique le moyen d'en préparer la réalisation.

Nous devons signaler l'inconvénient qu'il y a à traiter un cours de *philosophie* morale avec des allures plutôt théologiques ; nous rencontrons parfois des propositions appuyées par des arguments de cette forme : « quod communiter theologi affirmant » (p. 341), « Ecclesia statuit » (p. 392) ; il est vrai que d'ordinaire ces arguments théologiques ne sont avancés que pour corroborer une démonstration rationnelle.

Cet ouvrage est à la fois l'exposé clair, méthodique, consciencieux de ce qui est : les faits ; de ce qui doit être : les lois et principes ; de ce qui peut être : l'organisation sociale et politique.

G. Simons.

Prof. Giuseppe Ballerini, *Breve apologia pei giovanni studenti contro gl'increduli dei nostri giorni*, 2ª ediz. — Libreria Editrice Fiorentina, 1908 ; 577 pp. ; Lire 2.

La religion étant un rapport entre la créature rationnelle et son Créateur, la psychologie et la théodicée sont à la base de toute étude apologétique. Mais une question préalable conditionne la valeur des résultats auxquels conduisent ces sciences. Pouvons-nous atteindre le suprasensible ? Ce que nous en savons a-t-il une valeur réelle et objective ? Avec raison le Prof. Ballerini s'arrête à ces problèmes. Il s'efforce de ramener la question au principe de

causalité, qu'il considère à la fois du point de vue de la science et de la métaphysique.

Il nous semble toutefois que le Prof. Ballerini aurait dû démontrer que le métaphysicien a, lui aussi, le *droit* de « chercher dans un premier antécédent — *non phénoménal* et antérieur à l'univers — la cause de tous les phénomènes de l'univers » (p. 16). On n'y arrive point sans avoir fixé la *nature* du principe de causalité ; car, s'il était synthétique *a priori*, comme l'a affirmé Kant, la science, au moins dans le sens kantien, serait fondée, mais la métaphysique, ne pouvant subir le contrôle de l'expérience, resterait incertaine.

L'auteur démontre l'existence de Dieu par le devenir dans le temps qu'il prouve par la *décroissance des énergies physiques* (pp. 32-33). Il se sert aussi de l'argument « a motu » ; mais il le prend au sens physique.

L'argument physico-téléologique n'est pas présenté avec toute sa rigueur scientifique (p. 34). Le dilemme que pose l'auteur ne nous séduit pas, parce que, s'il s'agit simplement d'expliquer l'ordre, dans la cosmologie aristotélicienne on peut l'expliquer par la finalité immanente aux natures spécifiques, sans qu'il soit nécessaire d'accorder l'intelligence à la matière brute. Si l'argument a de la valeur, c'est quand on veut expliquer les *conditions d'action* et la *distribution première des éléments*, c'est-à-dire, des natures.

De même l'argument spécial que l'auteur veut tirer de l'ordre moral (pp. 38-39) ne peut convaincre que si nous connaissons par ailleurs l'existence de Dieu.

Le Prof. Ballerini étudie ensuite la nature de Dieu par la voie de la causalité (p. 43). Distinguant la création de la genèse, il montre que le désaccord entre la foi et la science n'est pas justifié (p. 52). La formation de l'univers peut bien être le fait du développement des forces naturelles (pp. 54-55). Cette concession n'autorise pas l'évolutionnisme moniste, car l'évolution ne peut développer que ce qui est déjà contenu virtuellement dans son principe. Or la vie, la conscience et l'intelligence n'existent pas, même virtuellement, dans la matière (p. 56).

Certes, la théorie moniste de l'évolution n'est pas tout ce qu'aujourd'hui on entend sous ce nom : *évolutionnisme*. Nous ne nous arrêtons pas à la critique que M. le Prof. Ballerini fait de cette hypothèse. En cette matière il y aurait bien des distinctions à introduire et qui nécessiteraient un long examen. Remarquons seulement que l'argument tiré de l'unité du plan divin dans la gradation des espèces (p. 77) n'a qu'une valeur interprétative ; il suppose donc qu'on ait déjà établi par des arguments ce qu'il s'agit d'interpréter.

Dès lors on ne peut pas l'opposer, comme réfutation, à l'hypothèse évolutionniste.

Nous sommes heureux de constater avec quelle clarté M. Ballerini expose les problèmes qui se rapportent à l'étude de l'âme humaine. Par la même méthode, analytico-synthétique, il établit toutes les thèses thomistes. Sauf quelques imprécisions, nous n'avons qu'à souscrire à ses conclusions. Une chose nous a étonné ; c'est que l'auteur, après avoir critiqué la méthode cartésienne qui met une cloison étanche entre la matière et l'esprit (p. 99) affirme la *simplicité* des âmes animales (p. 106). C'était l'idée de Balmès. De l'*unité* de la sensation on conclut à son *indivisibilité*, c'est-à-dire, à la *simplicité*. Cette conception se rattache sans doute au principe inspirateur du 3me argument, p. 96, où on semble exiger une puissance immatérielle pour expliquer l'activité immanente en général ; au fond, elle pourrait dériver de la méthode qu'on a choisie, de traiter ensemble de la vie végétative, sensitive et intellective.

CARMELO SCALIA.

BERTRAND RUSSELL, *La Philosophie de Leibniz. Exposé critique.* Traduction française par J. RAY et R. RAY. — Paris, Alcan, pp. XVI-233 ; 1908.

Le travail de M. Russell n'est pas proprement un travail d'histoire portant sur l'origine, le développement des idées de Leibniz. C'est l'étude d'un philosophe qui cherche à bien comprendre l'auteur qu'il étudie, à pénétrer dans son système pour se former une opinion.

« *A priori* il est intéressant de voir la philosophie de Leibniz étudiée par un homme qui est, comme Leibniz lui-même, mathématicien et logicien, comme lui encore, préoccupé des problèmes que soulèvent les rapports des mathématiques et de la logique, comme lui enfin, séduit par l'idée de constituer définitivement la logistique »[1]. M. Russell profite de la critique des arguments de Leibniz pour les rapprocher des idées d'auteurs modernes : principalement Lotze, Bradley, les néo-Hégéliens anglais ; ou pour exposer les siennes sur la logique, la critériologie, la métaphysique.

Les cinq premiers chapitres discutent la partie principielle de la philosophie de Leibniz : l'étude des propriétés que possède nécessairement toute substance dans tous les mondes possibles.

Au chapitre VI, nous voyons « pourquoi Leibniz croyait à un

1) Préface de M. Lévy-Brühl, p. XI.

monde extérieur ». Les chapitres VII-XIV étudient les différentes réalités existantes. Enfin les chapitres XV-XVI, un peu négligés, traitent des « Preuves de l'existence de Dieu », de la « Morale de Leibniz ».

La philosophie de Leibniz apparaît ordinairement comme une belle construction, cohérente, grandiose, mais qui comprend certaines opinions arbitraires : les monades sans fenêtres sur le monde, la loi de continuité, l'harmonie préétablie. « J'en étais là, dit M. Russell (p. IX), quand je lus le *Discours de Métaphysique* et les lettres à Arnauld. Soudain un flot de lumière inonda jusqu'aux recoins les plus retirés de l'édifice philosophique de Leibniz... Il m'apparaissait que ce système qui semblait fantastique pouvait se déduire d'un petit nombre de prémisses simples que, sans les conclusions que Leibniz en a tirées, bien des philosophes, sinon presque tous, eussent volontiers admises... J'ai donc, dans ce qui suit, commencé par les doctrines contenues dans ces passages et cherché autant que possible à montrer que la théorie des monades se déduit rigoureusement d'un petit nombre de prémisses. »

Pour M. Russell, comme pour M. Couturat [1]), il faut chercher le centre des idées de Leibniz dans sa logique. M. Couturat a démontré, dans un volume très documenté de 600 pages, que la grande préoccupation de Leibniz vers laquelle convergent ses plus grandes découvertes, le calcul infinitésimal [2]), ses recherches en géométrie [3]), même en partie sa philosophie [4]), l'œuvre à laquelle il a travaillé depuis sa jeunesse, était la constitution d'une logique mathématique, englobant toutes les sciences, semblable au grand art de R. Lulle, qui permettrait de résoudre « mécaniquement » une question quelconque, comme on résout en algèbre une équation. De là sa tendance à considérer toute notion complexe comme « une combinaison de notions simples », de là sa tendance à considérer les objets de nos pensées soit comme des prédicats de sujets, soit comme des « sujets purs » ou monades auxquels appartiennent nécessairement tous leurs prédicats.

Tout le système de Leibniz dérive, selon M. Russell [5]), d'un principe en apparence bien simple : *praedicatum inest subjecto :* « Il est constant que toute prédication véritable a quelque fondement dans

1) Dans sa *Logique de Leibniz* publiée en 1901.
2) Cfr. Couturat, chapitre IV : « La caractéristique universelle ».
3) *Ibid.*, chapitre IX : « Le calcul géométrique ».
4) *Ibid.*, chapitre V : « L'Encyclopédie ».
5) M. Couturat, *op. cit.*, p. X, soutient la même thèse en se basant sur des fragments inédits.

la nature des choses, et lorsqu'une proposition n'est pas identique, c'est-à-dire lorsque le prédicat n'est pas compris expressément dans le sujet, il faut qu'il y soit compris virtuellement, et c'est ce que les Philosophes appellent *in-esse*, en disant que le prédicat *est dans* le sujet » (*Discours de Métaphysique*, § 8). A ce principe se ramène (p. 36) le principe de raison suffisante.

Seule l'existence dans les êtres contingents n'est pas comprise dans la notion du sujet. M. Russell (p. 30) y voit une inconséquence de Leibniz ; il en voit une seconde à garder, malgré cette affirmation, l'argument ontologique (pp. 193 seq.).

Du *praedicatum inest subjecto* découlent les principales propositions de la monadologie ; et d'abord ce principe, qui est l'extrême opposé de la philosophie de Kant : *toute proposition touchant la nature des choses est analytique*. Comme il est vrai à tout moment que le sujet a eu, a ou aura tel prédicat, le sujet contient tous les prédicats passés, présents ou futurs, et l'être intelligent qui connaîtrait clairement et distinctement le sujet connaîtrait clairement et distinctement tous ses prédicats.

Leibniz définit (Ed. Gehrhardt, IV, p. 432) la substance individuelle comme un sujet auquel peuvent être attribués plusieurs prédicats, et qui ne peut être lui-même attribué à aucun autre sujet. En vertu du *praedicatum inest subjecto*, « tout prédicat, nécessaire ou contingent, passé, présent ou futur, est compris dans la notion du sujet » (Ed. Gehrhardt, II, 46) ; tous les états d'une monade sont contenus dans la notion de celle-ci. Nous voilà, sans nous en douter, amenés à une des thèses les plus paradoxales de la Monadologie [1]).

Puisque la substance ne peut avoir d'autre détermination que celles contenues dans sa notion, une substance ne peut recevoir de détermination du dehors. C'est la thèse des monades « sans fenêtres » (p. 48). Pour la mettre d'accord avec les faits, Leibniz est obligé d'admettre l'harmonie préétablie (p. 153).

Mais la substance n'a pas au même moment les différents prédicats qu'elle a aux différents moments de son existence ; ses états, d'autre part, n'ont pas leur principe dans une substance extérieure. Donc la succession des états de la monade est due à un principe

1) M. Russell explique assez vraisemblablement (pp. 1-3) pourquoi Leibniz, écrivant pour le grand public, a ordinairement prouvé ses thèses philosophiques par des arguments plus populaires et moins rigoureux. Comme Leibniz lui-même écrit à Arnauld (Ed. Gehrhardt, I, 55) : « Je me doutais bien que l'argument pris de la nature générale des propositions ferait quelque impression sur votre esprit, mais j'avoue aussi qu'il y a peu de gens capables de goûter des vérités aussi abstraites et que peut-être tout autre que vous ne se serait pas aperçu si aisément de sa force. » (p. 10).

interne d'activité (p. 49). Leibniz veut définir *entièrement* une substance par les prédicats dont elle est le sujet. Il n'admet pas en elle d'élément non exprimé dans sa définition, dans l'ensemble de ses prédicats. Si deux substances ne sont pas identiques, elles diffèrent de quelque façon, donc leurs prédicats ne peuvent être identiques, et par suite, leurs natures ne peuvent être identiques (p. 64). Pour concilier ce principe avec l'existence d'êtres qui se ressemblent très fort, Leibniz doit admettre que les substances ne diffèrent que de différences infiniment petites. Ce serait le fondement, du moins partiel, de la loi de continuité, dont Leibniz ne donne pas de preuve (p. 72).

M. Russell examine la théorie de la contingence [1]) (chap. III), la cosmologie de Leibniz (chap. VII-X), sa psychologie (chap. XII-XIV) avec un esprit sympathique, bien que critique.

Il déprécie outre mesure, semble-t-il, la théodicée (chap. XV) et la morale (chap. XVI). « Dans ces derniers chapitres nous trouverons que Leibniz ne fait plus preuve de grande orginalité, mais qu'il tend, avec de légères modifications de vocabulaire, à adopter (sans l'avouer) les idées de ce Spinoza tant décrié » (pp. 5-6).

M. Russell rejette les quatre arguments Leibniziens de l'existence de Dieu, l'argument ontologique (p. 196), l'argument cosmologique (argument de la contingence) (pp. 197-199), l'argument des vérités éternelles, qu'il traite de scandaleux (p. 200), l'argument de l'harmonie préétablie. L'une de ses critiques est que ces arguments dépendent de la « théorie existentielle du jugement » qui implique « la supposition énorme que ce qui n'existe pas n'est rien ou même n'a pas de sens » (p. 205).

L'*Exposé critique* de M. Russell garde, malgré certaines subtilités, le mérite de faire voir nettement la structure du système de Leibniz, de poser bien les questions, de montrer les difficultés qui s'attachent aux différents systèmes. Ses idées sont précises, motivées de façon précise ; elles méritent d'être examinées et discutées.

R. F.

F. Palhoriès, docteur ès lettres, *La Théorie idéologique de Galluppi dans ses rapports avec la Philosophie de Kant.* Un vol. in-8° de la « Collection historique des Grands Philosophes ». — Paris, Alcan, 1909 ; 4 fr.

L'œuvre de Pasquale Galluppi (1770-1846) s'impose à plus d'un

1) La contingence, chez Leibniz, se rattacherait uniquement à l'existence et non à l'infinie complexité des causes, comme le croient beaucoup de commentateurs.

titre à l'attention. Quoique placée un peu en dehors des chemins battus de l'histoire de la philosophie, elle est loin de manquer d'intérêt, étant, comme tous les systèmes de transition, « une philosophie de recherche, de tâtonnement ». M. Palhoriès s'est proposé dans le présent ouvrage de faire la part des influences qu'a subies Galluppi ; il a très finement démêlé dans l'œuvre du philosophe italien les traces qu'y laissèrent Descartes et les Ecossais, les sensualistes et le criticisme allemand. « Celui-ci, dit-il, semble l'emporter finalement, et, sous des expressions sensualistes, avec des habitudes d'esprit qui gardent encore plus d'un trait de la philosophie traditionnelle,... Galluppi introduit — avec de multiples incohérences qui devenaient pour lui inévitables — sinon toute la doctrine, du moins l'esprit même de la philosophie de Kant »(p.184). Malgré son admiration pour le fondateur du criticisme, Galluppi ne peut se résoudre à le suivre jusqu'au bout. Des préoccupations morales et religieuses l'empêchent de faire de l'Absolu un inconnaissable ; en outre, certaines méprises dans l'interprétation de la métaphysique kantienne, le poussent à rejeter des conclusions dont il avait admis sans hésiter les prémisses.

Galluppi remarque très justement que « tout le vice de la Critique vient de ce que le philosophe allemand dénature la fonction du raisonnement » (p. 158). *Synthétique* et *a priori* sont pour lui deux termes qu'il est impossible de rapprocher ; aussi n'admet-il de nécessité que dans le jugement analytique *a priori :* l'esprit perçoit dans le donné expérimental des rapports d'identité ou de diversité. L'objectivité du donné expérimental ne peut être mise en doute : il constitue l'expérience première — vérités primitives de fait — c'est-à-dire le moi pensant et le non-moi, dont la réalité est garantie par le témoignage de la conscience, fondement de toute vérité et de toute certitude. Si Galluppi se sépare de Kant sur ce point fondamental, et nie l'*a priori* des intuitions pures de la sensibilité, il ne tarde pas à reconnaître avec lui que la science n'est possible qu'avec de l'*a priori*, moyennant la constitution de « synthèses idéales ». La synthèse idéale résulte de l'action de l'esprit qui produit les relations, les affirme du sujet, et fait naître les idées d'identité et de diversité dont nous ne pouvons avoir aucune expérience sensible. Or, c'est sur les notions toutes subjectives d'identité et de diversité, qu'est établie la nécessité du principe de causalité, et c'est en s'appuyant sur celui-ci que l'esprit s'élève à l'affirmation de l'Absolu (p. 64). On le voit, Galluppi a beau faire de l'absolu un principe analytique *a priori*, son objectivité n'est rien moins qu'établie, et présente plus d'une analogie avec le transcendant de Kant.

Les objections que fait Galluppi au philosophe de Kœnigsberg partent souvent, disions-nous, d'une fausse compréhension de la Critique ; aussi M. Palhoriès rétablit-il avec beaucoup d'exactitude la véritable pensée kantienne. On a dénié souvent à la critique le droit d'établir *logiquement* l'existence du noumène qui est par essence l'inconnaissable, l'inconditionné. L'auteur fait très bien observer que ce reproche tombe à faux : il n'est pas question ici du principe de causalité, pas plus que de la catégorie d'existence. Autre chose est la réalité *empirique*, connaissable, et autre la chose en soi qui ne peut qu'être pensée, et est un postulat initial de la philosophie kantienne, une « attitude intellectuelle », plutôt qu'une conclusion logique (pp. 136-137 ; 150).

« La doctrine des sceptiques se détruit elle-même, a dit Galluppi ; ils affirment que l'esprit ne peut rien connaître, et cette affirmation constitue un démenti formel et flagrant à leur doute » (p. 132). Pas autant peut-être que ne le croit le dogmatiste-criticiste ; d'ailleurs Kant n'a pas tant de titres à l'épithète de sceptique. Si Galluppi y avait regardé de plus près, il aurait vu que l'auteur de la Critique consacre de longs développements à la distinction entre phénomène (véritable réalité empirique) et simple apparence (p. 95, note 5).

Plus d'une théorie sensualiste se retrouve dans le système ; signalons la confusion pratique entre idée et sensation ; la réduction de l'abstraction à une simple analyse ; l'emploi du terme « général » pour « universel », etc.

Bref, Galluppi a voulu « trouver une voie intermédiaire entre le sensualisme et le criticisme ; sa théorie... n'est qu'une juxtaposition d'éléments hétérogènes ; son système nous apparaît comme un sensualisme inconséquent ou un intellectualisme incomplet. » Il n'a pas su « reconnaître que la philosophie de l'expérience, si on l'entend bien, s'élève de son propre mouvement jusqu'à une véritable philosophie de l'être » (pp. 85, 186).

On saura gré à M. Palhoriès de l'avoir si bien montré. Qu'il soit permis cependant de faire une remarque sur l'économie de son livre. Pourquoi avoir isolé complètement l'exposé de l'idéologie de Galluppi de ses affinités avec le criticisme et le sensualisme ? La critique de Kant par Galluppi, quoique reprise systématiquement dans la seconde partie, vient reprendre et préciser bien des idées traitées de façon sommaire dans la première. Peut-être l'ouvrage eût-il gagné à avoir plus d'unité.

G. Ryckmans.

JOSEPH ENGERT, Dr phil. et theol., *Hermann Samuel Reimarus als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Metaphysik.* — Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1909 ; 160 S. Mk. 3.

Cette étude, parue dans la collection Studien zur Philosophie und Religion du professeur Dr R. Stölzle, fournit une contribution à l'histoire de la métaphysique. Reimarus est surtout connu comme *Tierpsycholog :* l'exposé de ses idées philosophiques est chose neuve. Certes on ne peut pas ranger Reimarus parmi les grands penseurs dont les systèmes ont marqué une nouvelle période dans l'histoire de la philosophie ; cependant il remplit une brillante carrière et ses œuvres furent beaucoup goûtées. Reimarus a subi diverses influences ; malgré de nombreuses ressemblances, on ne peut pas ramener sa philosophie aux idées de Locke. D'autre part, il a beaucoup d'accointances avec les scolastiques. Il est hors de doute qu'il a très bien connu cette philosophie ; le livre de M. Engert le fait bien ressortir.

L'auteur a groupé sous trois chefs les données de la Métaphysique de Reimarus : 1° les Principes méthodologiques ; 2° la Philosophie de la nature ; 3° la Théodicée et la Religion.

La Logique, peut-être à l'insu de son auteur, tient beaucoup de celle d'Aristote qui sera probablement venue à lui par l'intermédiaire de Leibniz.

En Cosmologie de même, Reimarus à la suite de Leibniz réhabilite le principe de la « forme substantielle » d'Aristote et de la scolastique (p. 97). Il est finaliste très prononcé. Les conclusions de ses considérations cosmiques sont que le monde a été fait pour et par un autre, qu'il n'est donc pas sa propre fin et qu'il a été créé.

Quant à la Psychologie, elle a trouvé en Reimarus un défenseur de la substantialité et de l'unité de l'âme.

En Théodicée, il n'atteint pas les hauteurs du concept de Dieu. Il appelle Dieu le Créateur du monde, Esprit, Vie, Intelligence et Volonté infinies. Dieu est l'objet réel de toute religion, en tant que nous le concevons comme quelque chose de supérieur au monde, existant nécessairement, créant et dirigeant tout par un acte libre.

Reimarus a consacré une grande partie de son activité à démontrer que la religion naturelle nous conduit à Dieu. Il voulut arriver à Dieu par la contemplation de la Nature, et seulement par ce moyen, et c'est dans ce but qu'il écrivit sa *Religion naturelle pour le peuple.*

M. Engert analyse la tournure d'esprit de Reimarus. Il y voit en premier lieu du rationalisme, qui n'est que l'aboutissant logique

des principes du protestantisme. Ensuite Reimarus fait découler toute sa logique du principe de contradiction ; c'est le dernier critérium de toute vérité. Il veut raisonner de la même façon dans ses études religieuses, et c'est ainsi qu'il en est venu à sa *Religion naturelle* qui manque à la fois de couleur, de vie et de souplesse.

Enfin, notons comme très caractéristique, l'aversion prononcée du philosophe pour tout ce qui regarde la Révélation. Reimarus est déiste. Pas de révélation surnaturelle pour lui. Dieu se révèle suffisamment dans la nature.

En somme, M. Engert nous a fourni un exposé systématique et rigoureux de la Métaphysique de Reimarus. Il a indiqué le lien des différentes idées ainsi que les sources d'où elles dérivent.

H. D.

J. Pikler, *Zwei Vorträge über dynamische Psychologie* [1] (26 pp.); *Ueber Theodor Lipps' Versuch einer Theorie des Willens* (50 p.). — Leipzig, Barth, 1908.

Les deux brochures du professeur Pikler sont la critique de l'une ou l'autre idée émise par Lipps dans son livre *vom Fühlen, Wollen und Denken* (2. Aufl. Leipzig, Barth, 1907). Pikler présente son travail comme une contribution à ce qu'il appelle la « psychologie dynamique » inaugurée par Lipps. « Le jugement devient la base de la vie psychique » ; la représentation s'y ramène. Dans la représentation de tout objet, se trouve une tendance de l'objet à m'apparaître comme réel. A part les objets que je puis seulement penser, comme « une tour dansante », tout objet exerce sur moi une *Forderung*, une exigence d'être pensé tel ; ces objets sont actifs (*Vom Fühlen, Wollen u. Denken*, p. 16).

La *Forderung* de l'objet de Lipps et l'*Annahme* de Meinong sont deux formes apparentées de la psychologie dynamique reprise par Pikler.

A ce premier principe de la *Wirklichkeitstendenz*, Lipps en ajoute un second, le principe de la *Gegensätzlichkeit* que Pikler étend et formule ainsi : Dans chaque persuasion — et toute représentation est une persuasion — est renfermée la persuasion contraire inhibée dans la mesure où la première est certaine. Les persuasions qui nous sont familières comme « le soleil se lèvera demain », la représentation de froid, sont devenues inconscientes ; génétique-

1) Communication faite au Congrès international de Heidelberg, septembre 1908.

ment il y a eu une contre-représentation et une inhibition de cette dernière par la première (*Vorträge*, p. 7; *Ueber Lipps' Versuch*, p. 13).

Lipps n'admet ce principe que pour les objets que nous regardons comme possibles : c'est une première divergence à signaler d'où découle la façon différente de comprendre le *Streben*. — « Dans certains cas, continue Lipps, la *Wirklichkeitstendenz* d'une des représentations peut être inhibée par la représentation opposée — la représentation de l'absence de cet objet. Sur cette base — étendue par Pikler — Lipps édifie sa théorie du *Streben*.

Pour un objet regardé comme possible, les deux *Wirklichkeitstendenze* sont en équilibre, et tant que cet équilibre se maintient, il n'y a pas de *Streben*. — L'intérêt est le facteur qui dirigera l'attention sur l'une des tendances, nous fera passer à l'aperception de cette tendance prise comme un tout à part *(selbstverständig)* et, médiatement, créera le *Streben*. (*Vom Fühlen, Wollen u. Denken*, p. 70).

La tendance de la représentation opposée sera inhibée ; la première tendance deviendra le *Streben*.

Mais la présence consciente, au moins génétiquement, de la représentation inhibée fonde le second caractère du *Streben :* l'aperception d'un objet comme tout *à part de l'objet opposé ;* c'est une « aperception abstractive » d'un caractère spécial dirigée vers l'objet qui est voulu pour soi, non plus simplement possible.

Pikler rejette cette explication : il y a toujours deux *Wirklichkeitstendenze* présentes ensemble, et complémentaires ; trois facteurs peuvent faire prédominer l'une des deux persuasions opposées : « l'énergie extérieure », c'est-à-dire l'intensité d'une représentation, la fréquence de son retour et l'intérêt que présente l'une ou l'autre (*Ueber Lipps' Versuch*, pp. 28-30).

Quand les deux premiers facteurs sont plus forts que le troisième, l'intérêt se manifeste en un état de gêne sourde ; c'est le *Streben* (*Ibid.*, p. 31).

On le voit, il y a accord des deux théories sur le point de départ, le principe de l'activité et de l'opposition, et sur leurs rapports fondamentaux avec le *Streben*, résultat d'une inhibition. Mais Lipps assigne à l'intérêt une valeur purement fonctionnelle : faire prédominer l'une des deux tendances par l'inhibition de l'autre ; pour avoir restreint l'application du principe d'opposition aux cas où rencontrant l'intérêt on trouve le *Streben*, il n'a pas vu qu'en dehors de ces cas d'autres facteurs pouvaient avoir le rôle attribué à l'intérêt ; d'où le rôle trop exclusif de l'intérêt là où il l'observe ; — pour Pikler

l'intérêt est une des *Wirklichkeitstendenze* inhibées qui se manifeste par le *Streben.*

E. B.

Switalski (Prof. W.), *Die erkenntnistheoretische Bedeutung des Citats. Ein Beitrag zur Theorie des Autoritätsbeweises.* — Braunsberg, G. Riebensahm.

Courte, mais instructive étude. Bien que l'idéal du savoir soit d'arriver à la certitude par un examen personnel, immédiat, cependant l'homme de science le plus exact cite et fait siennes des propositions dont il ne saurait lui-même faire la preuve et pour lesquelles il se contente d'en appeler à l'autorité de son garant. Ce procédé est-il licite même au point de vue scientifique ? Dans quelle mesure nous est-il permis d'invoquer en faveur de ces jugements empruntés, l'*autorité* de la personne qui les a prononcés ? Dans quelles limites pouvons-nous citer cette autorité à l'appui de nos vues personnelles ?

Pour résoudre ces problèmes, l'auteur commence par rechercher ce qui caractérise la citation du point de vue psychologique. Il y voit un cas particulier de notre tendance à simplifier, à abréger et partant à diviser le travail psychique, intellectuel ou volitif. Or cette tendance se manifeste notamment toutes les fois que nous utilisons de confiance nos propres acquisitions antérieures, nos souvenirs et nos jugements passés. Ici comme dans la citation, nous avons confiance en des données qui ne sont pas le résultat d'un travail personnel et présent.

Ainsi le problème se ramène tout d'abord à la question de savoir, si et jusqu'à quel point nous sommes en droit de regarder comme encore certaines nos connaissances jadis acquises, sans devoir pour cela instituer *hic et nunc* un examen direct. D'une manière générale, l'auteur conclut que la valeur présente d'un jugement, aux yeux de la personne qui l'a formulé antérieurement, est en fonction des facteurs qui ont concouru à le faire prononcer. Elle ne peut légitimement en appeler à ses propres jugements de jadis, que dans la mesure où subsistent encore pour elle, sinon de fait, du moins de droit, les facteurs objectifs, c'est-à-dire les contenus antérieurs de sa conscience avec leurs exigences objectives, et les facteurs subjectifs (soit momentanés, soit relativement durables, soit permanents), tels que la tournure d'esprit dogmatique, sceptique ou critique et la disposition d'âme, nous voulons dire les sentiments et les tendances, qui ont agi formellement ou matériellement sur la formation de ces jugements. L'examen de ces facteurs amènera

la personne en question à reconnaître même à des jugements d'humeur (*Stimmungsurteile*) tantôt une valeur momentanée, tantôt une valeur relativement durable, tantôt une valeur constante.

Ces conclusions s'appliquent également au cas où nous citons des jugements d'autrui. Seulement ici surgissent des questions et, avec elles, des difficultés nouvelles. Après avoir examiné une première question : comment reconnaître le sens du jugement emprunté, l'auteur se demande de quoi dépend l'autorité que nous attribuons à une personne et jusqu'à quel point tel de ses jugements en participera. La réponse générale de tantôt reviendra, mais avec les distinctions que comporte l'hypothèse d'une individualité étrangère dont le caractère et la conception du monde, tantôt constants, tantôt différents d'une époque à l'autre, n'agissent pas toujours dans le même sens. L'auteur répondra pareillement que nous sommes autorisés à invoquer les jugements d'autrui à l'appui de nos idées, dans la mesure où valent actuellement, à nos yeux, les facteurs qui ont exercé une influence décisive sur leur formation.

Reste à examiner la valeur scientifique de la citation. Jusqu'ici, en effet, l'auteur a envisagé la valeur du jugement par rapport à la personne qui l'a prononcé ou à celle qui l'utilise. De cette valeur relative, il distingue la valeur « objective », la vérité du jugement ou de la citation, de laquelle dépendra son emploi scientifique. Or la citation cesserait d'être un procédé de simplification, s'il nous fallait — ce qui est d'ailleurs impossible, à strictement parler — soit prouver la justesse du jugement emprunté, soit seulement établir exactement tous les facteurs en jeu dans la formation du jugement d'autrui. Nous supposons cette valeur objective en nous basant sur notre confiance en la personne de leur auteur. M. le prof. Switalski conclut : « dans toutes les matières où nous ne sommes pas compétents, nous devons nous contenter d'apprécier sommairement l'auteur, et spécialement l'ouvrage que nous citons, sans examiner en particulier chaque jugement, à part l'un ou l'autre à titre d'échantillon. Pour le reste, nous avons la confiance que les manquements les plus graves à la méthode scientifique nous sauteront immédiatement aux yeux. C'est ainsi que nous nous fions à un auteur dont la manière de travailler apparaît sans faute à la suite de cet examen général. Cependant la certitude ainsi obtenue est bien éloignée de l'idéal de la science ; elle n'est qu'une croyance (*Fürwahrhalten*) fondée sur le terrain chancelant d'un examen général plus ou moins superficiel. »

J. Latinus.

Fra Agostino Prof. Dott. Gemelli dei Minori, *Il segreto per esser felici*. Conferenza. — Milano, 1908.

Le secret pour être heureux, c'est la possession d'un bon caractère. Voilà la thèse que, en psychologue et en biologiste, le R. P. Gemelli veut établir.

Les tares héréditaires ne s'opposent-elles pas au libre exercice de la volonté? N'a-t-on pas vu dans ces derniers temps l'école anthropologico-psychiatrique dénier à la psychothérapie toute influence dans l'éducation? M. Lombroso va même jusqu'à confondre hérédité et dégénérescence (p. 22).

Le R. P. Gemelli fait justement le part de ces théories, et, tout en ne négligeant pas le côté somatique des phénomènes psychiques, il signale les résultats des études très sérieuses de Mendel, Correns, De Vries, Galton, Toulouse, etc. qui reconnaissent à l'éducation son rôle, parfois même prépondérant, dans la formation du caractère (pp. 30-37).

Il faut suivre un ordre hiérarchique dans l'assistance psychique. Aujourd'hui l'œuvre de l'éducateur s'adresse surtout à l'intelligence; c'est une erreur : ce sont les sentiments qu'il faut avant tout régler, et, au besoin, régénérer ; ensuite la volonté, et, en dernier lieu, l'intelligence (p. 42).

Le moyen le plus efficace pour soutenir l'attention et organiser, dans un but déterminé, les pensées, les sentiments, les affections, c'est la méditation (pp. 45-46). L'auteur précise son rôle (pp. 75-76) et les conditions dans lesquelles elle peut rendre le plus de services (p. 77). Mais si la réflexion méditative est le ressort de l'intelligence, la volonté trouve son ressort dans l'action (p. 48). Celle-ci engendre les habitudes morales (p. 49), qui utilisent pour le bien la loi d'inertie (p. 56), détruisent la résistance des idées contraires (p. 59) et substituent à la fatigue le plaisir (p. 55).

Le R. P. Gemelli fait une étude très soignée de la physiologie de l'habitude (pp. 60-68). Il la complète par un aperçu moral sur le mérite de l'habitude (pp. 69-71).

Une idée ressort de la conférence du savant religieux, c'est que la psychothérapie, par une voie détournée, aboutit avec ses méthodes expérimentales, aux mêmes conclusions auxquelles, par une prodigieuse intuition des lois de l'activité psychique, était arrivée depuis des siècles l'éducation chrétienne (pp. 11 et 79).

Le R. P. Gemelli se révèle un esprit aux vues larges. Les limites qu'impose une conférence ne lui permettaient pas d'approfondir son sujet.

Carmelo Scalia.

LUDWIG GOLDSCHMIDT, I. *Kant und Haeckel ;* II. *Freiheit und Naturnotwendigkeit.* — Gotha, Thienemann.

I. *Kant und Haeckel.* — Cette réfutation du monisme de Haeckel a l'originalité d'être faite à un point de vue strictement critique. S'autorisant des conclusions de Kant, l'auteur oppose une fin de non-recevoir aux opinions philosophiques du naturaliste. Celui-ci ne peut dépasser les limites de l'expérience, et toutes les théories métaphysiques qu'il hasarde en se basant sur les sciences naturelles, ne sont que pure fantaisie. Déduire de celles-ci l'athéisme et le transformisme, c'est opérer un passage injustifié de l'ordre des phénomènes à l'ordre nouménal, et Haeckel a commis de ce chef une grossière erreur de logique.

II. *Freiheit und Naturnotwendigkeit.* — La liberté humaine et le déterminisme sont deux faits qui semblent s'exclure. Avec l'aide de Kant, M. Goldschmidt cherche à les concilier. Les explications que prétendent donner de cette antinomie la tradition et de sommaires observations psychologiques, n'ont pas de valeur objective. Les sciences naturelles et l'éthique ne pourront davantage nous donner une solution : les premières postulent un déterminisme rigoureux ; les sciences morales au contraire présupposent la liberté.

Seule la métaphysique, telle que l'a conçue Kant, envisage le problème sous son véritable aspect, en faisant de la causalité une forme subjective de l'esprit. Or, le donné expérimental étant seul objet de connaissance, il s'ensuit que nous ne pourrons établir de lien causal qu'entre les phénomènes. D'autre part, le fait de la liberté humaine s'impose. Il faut donc conclure à l'existence de celle-ci, mais seulement dans l'ordre nouménal. La causalité est connaissable, la liberté ne peut qu'être pensée, et le seul moyen de poser des actes libres, est de croire à la liberté.

G. R.

LUDWIG GOLDSCHMIDT, *Baumanns Anti-Kant.* — Gotha, Thienemann.

Les « Anti-Kant » sont aussi anciens que la Critique elle-même. Le premier parut, dit M. Goldschmidt, à Munich en 1788. L'auteur, Benedikt Stattler, se flatte en terminant « d'avoir écrasé complètement M. Kant... ». D'autres s'y sont mis après lui, et l'« Anti-Kant » de Julius Baumann, professeur à Göttingue, fournit à M. Goldschmidt l'occasion de faire une nouvelle apologie de l'œuvre du philosophe de Kœnigsberg.

G. R.

E. Kuhn, *Kants Prolegomena in sprachlicher Bearbeitung*. 156 S. — Gotha, Thienemann, 1908. Mk. 2,50.

M. Kühn s'est attelé à la besogne assez originale de faire une « version », des *Prolegomena* de Kant, en langue commode et accessible à tous.

Le choix des *Prolegomena* est évidemment heureux pour une œuvre de ce genre : c'est le livre où Kant s'est le plus approché du résumé synthétique que l'on voudrait obtenir de chaque auteur pour échapper à l'obligation de lire ses œuvres complètes.

Mais forcément la paraphrase, dans tous les endroits discutés, tranche les questions sans laisser juger le lecteur.

Outre les idées de Kant, elle contient quelque chose des idées de M. Kühn. Un travail de ce genre ne peut rendre service aux historiens ou aux professionnels de la philosophie. L'auteur ne veut d'ailleurs pas dispenser de lire l'original.

L. N.

Joaquin Ant. Ustoa, *In qual modo si deve studiare?* Saggio teorico-pratico intorno all' arte dello studio. Versione dall' originale spagnolo per cura di Antonio Bolis. 290 pp. — Pavia, Artigianelli, 1908. Lire 1.

M. Bolis a fait chose utile en traduisant ce livre dont la Revue Néo-Scolastique a publié une appréciation très favorable.

NOTE.

M. G. Sortais nous prie d'insérer la suivante note : « Dans une *note*, publiée par la Revue Néo-Scolastique (février 1909), M. De Wulf me reproche de n'avoir pas dit « quels larges emprunts » j'avais faits à son *Histoire de la Philosophie médiévale*. L'ayant cité 8 fois dans mon *Manuel*, et 20 fois dans mon *Traité de Philosophie*, l'idée ne m'était pas venue de reconnaître plus explicitement ma dette. C'est un oubli que je répare volontiers, en déclarant, selon le légitime désir de M. De Wulf, que je lui suis grandement redevable ».

G. Sortais.

CHRONIQUE PHILOSOPHIQUE.

Les fêtes jubilaires de Louvain. — L'Université de Louvain a célébré les 9, 10, et 11 mai derniers, le 75e anniversaire de sa restauration. Ces fêtes, présidées par S. E. le Cardinal Mercier, avaient réuni non seulement les sommités religieuses du pays, S. E. le Nonce, tous les évêques de Belgique, mais encore les membres du Gouvernement et de très nombreuses personnalités du monde officiel et scientifique, sans distinction d'opinions.

Des félicitations furent reçues de la part de S. S. le Pape Pie X et de Sa Majesté le Roi des Belges, de la part aussi d'un nombre considérable de sociétés savantes et d'universités de tous pays.

De nombreux corps savants se trouvaient représentés par des délégués officiels. Citons : l'Académie française, l'Académie des Sciences de Paris, l'Académie des Sciences Morales et Politiques de Paris, l'Académie Royale de Belgique, l'Académie Royale de Médecine, l'Académie des Arcades de Rome, l'Académie des *Nuovi Lincei*, l'Académie Royale flamande, la Société asiatique de Paris, la Société scientifique de Bruxelles, la *Görres Gesellschaft* et une trentaine d'universités parmi lesquelles plusieurs des plus anciennes d'Europe : Oxford, Cambridge, Toulouse, Grenoble, Prague, Cracovie, Saint Andrews, Aberdeen, Strasbourg, Dublin, etc. Le Nouveau Monde aussi était fort bien représenté par l'Université Columbia (New-York), l'Université Madison (Wisconsin), l'Université catholique de Washington, l'Université de Manille.

En une séance académique solennelle, des rapports furent faits sur l'activité déployée à Louvain durant les vingt-cinq dernières années.

A l'occasion de ces fêtes, plusieurs docteurs *ad honores* furent créés. Parmi eux citons quelques personnalités philosophiques et sociologiques connues de nos lecteurs : le R. P. Ehrle (Rome), M. le professeur Willmann (Prague), docteurs en philosophie et lettres ; M. de Cepeda (Valence), M. le professeur Toniolo (Pise), Mgr Farges, Mgr Gutberlet (Fulda), docteurs en philosophie ;

M. Vidari (Pavie), docteur en droit; M. Duhem (Bordeaux), docteur en sciences ; M. Grasset (Montpellier), docteur en médecine.

Décès. — Dans la catastrophe du 28 décembre 1908, deux professeurs de philosophie de l'Université de Messine ont trouvé la mort : MM. Giovanni Dandolo et Giovanni Cesca. Né à Borgoricco (Padova) en 1861, Dandolo fit ses études à Padoue et enseigna la philosophie aux lycées de Chieti, de Reggio d'Emilia, de Palerme et de Padoue. Après avoir été privat-dozent en philosophie théorique à Padoue, il fut nommé en novembre 1899 professeur de philosophie théorique à Messine, où la confiance de ses collègues lui donna la charge de président pendant ces dernières années. Voici la série des ouvrages publiés par Dandolo de 1889 à 1908: *La coscienza nel sonno* (Padova, Draghi, 1889) ; *La dottrina della memoria nella psicologia inglese* (Reggio E., Borghi, 1891) ; *in Francia nel secolo XIX* (Palermo, Baravecchia, 1893) ; *nella filosofia tedesca* (Padova, Draghi, 1893) ; *L'obietto della filosofia e la verità* (Padova, Draghi, 1894) ; *Appunti di storia della filosofia* (Padova, Draghi, 1895) ; *Intorno al numero* (Padova, Draghi, 1896); *Le integrazioni psichiche e la percezione esterna* (Padova, Draghi, 1908) ; *Le integrazioni psichiche e la volontà* (Padova, Draghi, 1900); *La causa e la legge nell' interpretazione dell' universo* (Padova, Draghi, 1901) ; *Appunti di filosofia ad uso de' Licei* (Messina, Muglia, 1903) ; *La memoria* (Messina, Muglia, 1903) ; *Per Roberto Ardigó* (Messina, Crupi e Muglia, 1908).

Giovanni Cesca enseignait l'histoire de la philosophie et était également chargé de la pédagogie. Voici ses principaux ouvrages : *La teoria della conoscenza nella filosofia greca* (Drucker-Tedeschi, 1888) ; *La metafisica e la teorica della conoscenza del Leibniz* Padova, 1888) ; *La morale della filosofia scientifica* (Padova, 1886); *La religione della filosofia scientifica* (Padova, 1889) ; *La religione morale dell' umanità* (Bologna, Zanichelli, 1902) ; *La filosofia della vita* (Messina, 1903) ; *La filosofia dell' azione* (Palermo, Sandron, 1908) ; *Principi di pedagogia generale* (Paravia, 1900) ; *La scuola secondaria* (Palermo, 1902) ; *Religiosità e pedagogia moderna* (Messina, 1909).

— Est décédé, à l'âge de 59 ans, à Halle, le Dr Hermann Ebbinghaus, professeur de philosophie à l'Université de cette ville. Ses travaux les plus importants se rattachent à la psychologie expérimentale. Ses ouvrages les plus remarquables sont : *Ueber das Gedächtnis* (1885) ; *Eine neue Methode zur Prüfung geistiger Fähigkeit und ihre Anwendung bei Schulkindern* (1897) ; *Abriss der*

Psychologie (Leipzig, Veit, 1908) ; *Systematische Philosophie* (Leipzig, Teubner, 1907) ; *Grundzüge der Psychologie* (1. Aufl. 1897, 2. Aufl. 1905. Leipzig, Veit).

— A Bonn est décédé M. Schaarschmidt, professeur honoraire de philosophie.

— Le 31 décembre dernier est décédé M. J. P. Gordy, professeur d'histoire de la pédagogie à l'Université de New-York et auteur de plusieurs ouvrages de psychologie.

— M. James Hutchison Stirling est décédé à sa résidence de Trinity près d'Edimbourg. Né à Glasgow le 22 juin 1820, il s'était formé en Allemagne, à Heidelberg, où il étudia la philosophie transcendantale et tout particulièrement Kant et Hegel. Il visita aussi Bonn et Stuttgart. Il publia en 1865, la même année que John Stuart Mill, un ouvrage intitulé : *Sir William Hamilton : being the Philosophy of Perception, an Analysis.* Son principal ouvrage est : *The Secret of Hegel* (1865), réédité en 1898. En 1881 parut : *Text-book to Kant : The Critic of Pure Reason.* De 1889-90, Stirling fit son premier cours à la « Gifford Foundation » d'Edimbourg. Ce cours a été publié sous le titre de *Philosophy and Theology* (1890). Son *Darwinianism : Workmen and Work* parut en 1894. Son cours *The Philosophy of Law* fut fait à la « Juridical Society of Edinburgh » en novembre 1871. Il publia encore : *What is Thought, or The Problem of Philosophy : by way of a General Conclusion* (1900) et *The Categories* (1903). Il était membre étranger de la Société philosophique de Berlin depuis 1872.

— M. J. Rossignoli, récemment décédé, enseignait la philosophie à Turin. Après une éducation scientifique — il avait suivi les cours de médecine à l'Université de Turin — il avait senti s'éveiller en lui une vocation sacerdotale, et les études philosophiques, auxquelles il s'était d'abord livré en amateur, sont dès lors au premier plan de son activité. Il fut l'un des premiers à sourire aux idées néo-scolastiques alors que le P. Cornoldi les exposait à Rome. Son éducation scientifique l'y disposait d'ailleurs. Il fut dès lors un des vaillants champions de nos idées. Ses *Principi di filosofia* sont un des bons manuels de philosophie néo-scolastique (6e édit., Pustet, 1905). Citons encore de lui : *La fagmiglia, il lavoro e la proprietà nello stato moderno. La scienza della religione. Il determinismo nella sociologia positiva.*

M. Rossignoli était membre de l'*Academia romana di San Tommaso.* Il fut l'un des plus dévoués promoteurs de la nouvelle Revue de Florence : Rivista di Filosofia neo-scolastica.

— M. Simon Sommerville Laurie, professeur émérite de l'Uni-

versité d'Edimbourg, est décédé le 1er mars 1909. Son premier ouvrage philosophique, *Philosophy of Ethics* (1866) fut suivi de *Certain British Theories of Morals* (1868); *Metaphysica Nova et Vetusta* (1884); *Ethica, or the Ethics of Reason* (1886); *Synthetica : being Meditations Epistemological and Ontological* (1906); *The Institutes of Education* (1899). *Metaphysica* et *Ethica* ont été traduits en français par le Professeur G. Remacle, de Hasselt.

— On nous annonce le décès du Professeur D. Antonio Hernández Fajarnès, né à Saragosse, successivement étudiant, docteur, professeur et recteur de l'Université de cette ville. Il passa plus tard à l'Université de Madrid et fut récemment appelé à occuper un siège à l'Académie espagnole. Il fut l'un des premiers professeurs d'Université espagnols à s'occuper de la scolastique. Voici la liste de ses principaux ouvrages : *El periodismo católico; Reformas necesarias; El sentido católico en las ciencias médicas; Psicologia de Haeckel; La cuestión religiosa y Estudios criticos sobre la filosofia positivista.*

— La Faculté des Lettres de Paris a perdu le même jour, 19 février dernier, deux de ses plus éminents professeurs. M. Victor Egger, mort subitement à l'âge de 61 ans, était fils d'Emile Egger (1815-1885), le philologue bien connu. Il fut d'abord professeur au Lycée de Bastia et d'Angers, puis maître de conférences à la Faculté de Bordeaux et professeur à la Faculté de Nancy. Chargé de cours à la Sorbonne en 1893, il y devint professeur adjoint au début de 1902 et titulaire en 1904. M. Egger, dit la Revue philosophique, « était resté, à notre époque, le représentant fidèle et inébranlable de la psychologie fondée presque exclusivement sur l'introspection ». Il n'a publié qu'un seul ouvrage, sa thèse sur la *parole intérieure*. La thèse complémentaire qui accompagnait son ouvrage avait pour titre : *De fontibus Diogenis Laertii*. Ses travaux ultérieurs sont malheureusement épars dans divers recueils : *La naissance des habitudes*, *Observations sur le sommeil*, *Les principes psychologiques de la certitude scientifique*, dans les Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux ; — *La physiologie cérébrale et la psychologie*, dans la Revue des Deux-Mondes ; — *Science ancienne et science moderne*, dans la Revue internationale de l'enseignement ; — *Intelligence et conscience*, dans la Critique philosophique ; — *Jugement et ressemblance*, *Compréhension et contiguïté*, *Le Moi des mourants*, *Le souvenir dans les rêves*, *La durée apparente des rêves*, *Un document inédit sur les manuscrits de Descartes*, dans la Revue philosophique. Mais son œuvre la plus complète est le *Cours de philosophie* professé à la Sorbonne, et dont quarante leçons ont été publiées par la Revue des cours

et conférences sous ce titre : *Les lois générales de l'âme.* Il constitue l'exposé d'une doctrine de psychologie très cohérente, dont un résumé paraîtra dans la prochaine Année philosophique.

M. Frédéric Rauh, décédé à l'âge de 48 ans, était né à Saint-Martin-le-Vinoux (Isère) et avait été successivement professeur de Philosophie à Vendôme, à Lons-le-Saunier, à Toulouse et finalement, à Paris, maître de conférences à l'Ecole Normale Supérieure. M. Rauh était l'un des premiers collaborateurs de la Revue de métaphysique et de morale. Sa thèse avait eu pour objet : *Le fondement métaphysique de la morale.* En 1899, il publia : *De la méthode dans la psychologie des sentiments*, en réalité une critique générale des théories contemporaines sur la vie affective. Son ouvrage *L'expérience morale* (Alcan, 1902) devait former un fragment d'une théorie générale de l'expérience, ouvrage d'ensemble sur l'épistémologie à la rédaction duquel il travaillait. Il avait écrit aussi une *Psychologie appliquée à la morale et à l'éducation* (Hachette, 1900).

Nominations. — M. Milhaud, professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de l'Université de Montpellier, est nommé professeur d'histoire de la philosophie dans ses rapports avec les sciences à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

— Le privat-dozent Dr Goedeckemeyer, de Göttingen, est nommé professeur de philosophie à l'Université de Königsberg.

— Mgr O'Connell, recteur de l'Université catholique de Washington, prend sa retraite. Il est remplacé dans la direction de l'Université par T. J. Shahan, qui prend le titre de pro-recteur. M. Shahan était, à l'Université, professeur d'histoire ecclésiastique et de patrologie. Il fut l'un des fondateurs du Catholic University Bulletin, et l'un des cinq éditeurs du Catholic Encyclopedia.

— A la *Stanford University*, Henry W. Stuart a été promu au rang de professeur de philosophie, et Lillie J. Martin à celui de professeur agrégé de psychologie.

— Le Dr R. S. Woodworth a été nommé professeur de psychologie à la *Columbia University ;* M. H. H. Woodrow a été appelé comme répétiteur de psychologie à *Barnard College.*

— A l'Université de Leipzig, M. le Privat-dozent Lipps est nommé professeur extraordinaire de philosophie.

— A l'Université de Kiel, M. Tönnies, professeur de philosophie, est promu à l'ordinariat.

— M. Nelson est agréé à l'Université de Göttingen comme privat-

dozent en philosophie. M. Kahle est agréé au même titre à l'Université de Halle.

— Le professeur B. H. Bode, de l'Université de Wisconsin, a accepté une chaire de philosophie à l'Université d'Illinois.

— M. Moore a été nommé professeur de philosophie à l'Université de Chicago et M. S. P. Hayes, professeur de psychologie à Mount Holyoke College.

Concours. — La Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne met au concours les questions philosophiques suivantes : *Enquête sur la valeur de la psychologie empirique de la religion au point de vue dogmatique.* Réponse avant le 15 décembre 1909. — *Un manuel scientifique d'éthique en néerlandais basé sur les principes religieux libéraux.* Réponse avant le 15 décembre 1910.

Les réponses doivent être envoyées à M. le Dr T. Cannegieter, professeur de théologie à Utrecht. Prix de 400 florins.

— L'Académie royale de Danemark met au concours le sujet suivant : *Exposé critique des diverses conceptions que l'on s'est faites de Socrate, comme philosophe et comme individualité, depuis Aristote jusqu'à nos jours.*

Le délai expirera le 31 octobre 1910.

— La Faculté de droit et d'économie politique de Fribourg-en-Brisgau met au concours, pour le prix de 1000 Mk. de la Fondation Rudolf Schleiden, le sujet suivant : *Einflüsse der klassischen Philosophie Deutschlands auf die deutsche Wirtschaftswissenschaft im neunzehnten Jahrhundert.*

— L'Académie Française a décerné le grand prix Gobert (9000 fr.) à M. Fortunat Strowski pour son *Histoire du sentiment religieux en France au XVIIe siècle.*

— La *Kantgesellschaft* a confié à M. Stammler l'organisation d'un prix de philosophie du droit d'une valeur de 1000 Mk.

Congrès. — Le prochain Congrès international de Psychologie aura lieu à Genève. Il s'ouvrira le mardi matin 3 août et durera jusqu'au samedi 7 août inclusivement (le lundi soir 2 août, il y aura déjà une réunion familière des congressistes présents à Genève).

La circulaire que nous recevons annonce plusieurs détails intéressants d'organisation. C'est ainsi que l'on a fixé des *thèmes de discussion.* Un certain nombre de questions ont été mises à l'ordre du jour. Les rapporteurs ont été priés d'envoyer le plus vite possible

leurs rapports, qui seront expédiés à toutes les personnes inscrites comme membres du Congrès.

Ces questions sont les suivantes :

A) *Questions générales.* — 1° *Les Sentiments.* Rapporteurs : MM. le prof. O. Külpe (Würzburg) et le Dr P. Sollier (Paris).

2° *Le Subconscient.* Rapporteurs : MM. les prof. M. Dessoir (Berlin), P. Janet (Paris) et Morton Prince (Boston).

3° *La Mesure de l'Attention.* Rapporteurs : MM. les prof. M. L. Patrizi (Modène) et Th. Ziehen (Berlin).

4° *Psychologie des Phénomènes religieux.* Rapporteurs : MM. les prof. H. Höffding (Copenhague) et J. Leuba (Bryn Mawr).

B) *Questions spéciales.* — Psycho-Pédagogie : 5° *Classification psycho-pédagogique des Arriérés scolaires.* Rapporteurs : MM. le Dr O. Decroly (Bruxelles), le prof. G. C. Ferrari (Imola-Bologne), le Dr Th. Heller (Vienne), le prof. L. Witmer (Philadelphie).

6° *La Méthodologie de la Psychologie pédagogique.* Rapporteur : Mlle le Dr I. Ioteyko (Bruxelles).

Psycho-Zoologie : 7° *Les Tropismes.* Rapporteurs : MM. le Dr G. Bohn (Paris), les prof. Fr. Darwin (Cambridge), H. S. Jennings (Baltimore) et J. Loeb (Berkeley).

8° *L'orientation lointaine.* Rapporteur : M. le prof. A. Thauziès, président de la Fédération des Sociétés colombophiles de l'Ouest-Sud-Ouest (Périgueux).

Psycho-Physiologie : 9° *La perception des Positions et Mouvements de notre corps et de nos membres.* Rapporteur : M. le prof. B. Bourdon (Rennes).

On a, de plus, mis à l'ordre du jour du Congrès, certaines *Questions d'unification.*

Toutes les sciences, dit la circulaire, arrivées à un certain point de leur développement, nécessitent l'établissement de certaines conventions simplificatrices en fait de vocabulaire et d'équivalences terminologiques, de procédés techniques, d'unités de mesure, etc...

Il nous semble que pour la Psychologie aussi le moment est venu d'entreprendre activement cette œuvre d'unification, en faveur de laquelle un vœu avait été déjà émis il y a neuf ans au Congrès de Paris. C'est pourquoi nous inscrivons les quelques articles suivants au programme de notre réunion de cet été :

1° *Terminologie...*

2° *Etalonnage des Couleurs (Standard-Colours).* — Il serait fort désirable que les divers expérimentateurs qui ont à se servir de couleurs dans leurs investigations pussent les désigner d'une façon à la fois précise, simple et commode, en se référant à une échelle

numérotée suivant les nuances et les degrés de saturation, et universellement admise comme étalon...

Nous espérons que cette question si importante sera introduite au Congrès par M. le prof. W. Nagel (Rostock).

3° *Mode de numération des fautes dans les expériences de témoignage.* — M. Otto Lipmann, Dr phil. (Berlin) rapportera.

4° *Notation de l'âge des enfants.* — Certains auteurs ont l'habitude d'indiquer en jours ou en semaines l'âge des enfants. Cette notation est peu commode : on ne voit pas tout de suite quel est l'âge qui correspond au 164me jour ou à la 89me semaine. Nous proposerons au Congrès d'adopter le mode de notation récemment employé par Stern.

5° *Détermination mathématique des résultats numeriques des expériences.* — Lorsqu'il s'agit de prendre la moyenne d'un grand nombre de résultats, ou de chercher la corrélation de caractères psychiques ou autres, de difficiles problèmes se posent à l'investigateur... Nous sommes prêts à organiser une séance spéciale qui réunirait les personnes s'intéressant à ces questions de mathématique appliquée.

Le Congrès organisera encore une *Exposition d'instruments.*

Quant aux *Communications individuelles*, tout en essayant, et avec combien de raison, de réagir contre cette pléthore de communications individuelles disparates dont les derniers Congrès ont tant eu à souffrir, les organisateurs ne pouvaient fermer la porte aux travaux inédits et particulièrement intéressants que des membres croiraient devoir présenter. Ils ont conservé la rubrique des *Communications individuelles*, en priant leurs auteurs éventuels de bien vouloir les annoncer au plus tard avant le 15 juin.

On annonce dès maintenant une *Section de psychologie animale*, qui fonctionnera pendant tout ou partie de la durée du Congrès.

Comité d'organisation : Th. Flournoy, président ; P. Ladame, vice-président ; Ed. Claparède, secrétaire général ; L. Cellérier, trésorier ; E. Yung.

Correspondance au secrétaire général, 11, Avenue de Champel, Genève.

Adhésions à envoyer avec les cotisations (20 francs par mandat postal ou chèque) à M. Lucien Cellérier, Montchoisy, Genève.

— L'Institut International de Sociologie tiendra à l'Université de Berne son VIIe Congrès, du 20 au 24 juillet 1909. Les débats porteront sur la *Solidarité sociale.*

Président : M. R. Garofalo (Venise). Vice-Présidents : MM. Léon Bourgeois (Paris), Béla Foeldes (Budapest), G. S. Loch (Londres),

Ludwig Stein (Berne). Secrétaire général : M. René Worms, 115, Boulevard Saint-Germain, Paris.

— Le Congrès français des Sociétés scientifiques se tient cette année à Rennes. Les sujets proposés à la discussion concernent les *Relations de la sociologie et de l'anthropologie.*

Sociétés. — Le Cercle de philosophie de Rome a pris l'initiative d'organiser une Bibliothèque philosophique moderne. On veut « faire circuler les livres et les idées de toutes les écoles philosophiques ». On compte aussi rassembler en un annuaire (*Annuario Filosofico italiano*) les renseignements de toute sorte qu'on pourra réunir.

— La réunion annuelle de la *Mind Association* aura lieu le 29 mai, à l'Université de Birmingham. Elle sera suivie d'une assemblée de l'*Aristotelian Society*. Le sujet traité sera : *Why Pluralism ?* par MM. J. H. Muirhrad, F. C. S. Schiller et A. E. Tayler.

— La *Western Philosophical Association* a tenu sa dernière assemblée à Saint-Louis, le 9 et le 10 avril, pour fêter le cinquantenaire de la vie philosophique dans l'Ouest Américain. Saint-Louis en fut le premier centre. Les orateurs se sont occupés des différentes phases de la philosophie américaine depuis ce premier mouvement, et spécialement de l'Hégélianisme.

— La Société d'Anthropologie de Paris célébrera son cinquantenaire du 7 au 9 juillet prochain.

— L'*Association of Teachers of Psychology* des Collèges et Ecoles normales des Etats du Nord s'est réunie, le 3 avril dernier, à l'Université de Chicago.

— Le Bulletin de la Société française de philosophie nous apporte le compte-rendu de la séance du 28 mai 1908. M. Seignobos y fit une communication intitulée : *L'Inconnu et l'Inconscient en histoire.* Prirent part à la discussion : MM. Bloch, Bouglé, Durkheim, Lacombe, Lalande et Rauh.

A la séance du 7 juin, M. Parodi présenta un travail intitulé : *La signification du Pragmatisme.* Prirent part à la discussion : MM. Berthelot, Blondel, Bouglé, Brunschvicg, Hadamard, Halévy, Laberthonnière, Lalande, Le Roy, Ruyssen, Sorel, G. Tannery.

La séance du 2 juillet fut consacrée à poursuivre l'élaboration du Vocabulaire philosophique dont s'occupe la Société. Le bulletin d'août nous apporte le fascicule n° 11 de ce vocabulaire ; il va de *I* à *indiscernable.* Plusieurs articles intéressants, tels : *idéalisme*, *idée*, *immanentisme*, *inconscient*, *inconnaissable.* Texte et observations de MM. Beaulavon, Benrubi, H. Bergson, M. Bernès, R. Ber-

thelot, M. Blondel, Boisse, Brunschvicg, Clunet, Couturat, Dwelshauwers, V. Egger, Eucken, Guignebert, E. Halévy, A. Fouillée, J. Lachelier, A. Lalande, X. Léon, Mentré, P. F. Pécaut, Rauh, Tönnies, C. C. J. Webb, Winters.

A la séance du 19 novembre, M. Boutroux a pris pour thèse le sujet : *Science et Religion*. Prirent part à la discussion : MM. Darlu, Durkheim, Laberthonnière, J. Lachelier, Le Roy.

Fêtes. — Ernest Haeckel, nous l'avons déjà annoncé, atteignait en février dernier, sa soixante-quinzième année et prenait en même temps sa retraite après quarante-huit années de professorat. Haeckel, qui est aussi mauvais philosophe que célèbre zoologiste, se consacre désormais uniquement au « Phyletisches Museum » d'Iéna. Un comité fait appel aux souscriptions de tous les admirateurs de Haeckel pour lui fournir comme *Ehrengabe* les fonds nécessaires à l'achèvement de ce musée.

— Le centenaire de Darwin a fait éclore une série de publications et a été célébré par de nombreuses séances académiques. Signalons-en quelques-unes.

Le Popular Science Monthly d'avril est entièrement consacré à Darwin : *Life and Works of Darwin* (Dr Henry Fairfield Osborn) ; *The Individuality of Charles Darwin* (Charles F. Cox) ; *Darwin and Geology* (Prof. John James Stevenson) ; *Darwin and Botany* (Dr Nathaniel Lord Britton) ; *Darwin and Zoology* (Dr Herman C. Bumpus) ; *For Darwin* (Prof. T. H. Morgan) ; *Predarwinian and Postdarwinian Biology* (Prof. William Morton Wheeler) ; *The Halo of a Hundred Years* (Prof. R. M. Wenley) ; *The Origin of the Theory of Natural Selection* (Dr Alfred Russell Wallace) ; *The First Presentation of the Theory of Natural Selection* (Sir Joseph Hooker) ; *The Progress of Science*.

La Cambridge University Press va publier, sous le titre *Darwin and Modern Science*, un volume d'essais destinés à marquer l'influence exercée par Darwin.

Le numéro de mai de la Psychological Review est consacré à Darwin. Sous forme de « symposium » on y traite de l'influence de Charles Darwin sur les sciences morales et mentales, et sur la philosophie.

Une série de conférences sur *Charles Darwin et son influence sur la Science* fut donnée à l'Université Columbia dans l'ordre suivant : 12 février, *Darwin's Life and Work*, par Henry Fairfield Osborn ; 19 février, *Terrestrial Evolution and Paleontology*, par William Berryman Scott ; 26 février, *Darwins Influence on Zoology*, par

Thomas Hunt Morgan ; 5 mars, *Dawrin in Relation to Anthropology*, par Franz Boas ; 12 mars, *Darwin's Contribution to Psychology*, par Edward Lee Thorndike ; 19 mars, *Darwin's Influence on Botany*, par Daniel Trembly Mac Dougal ; 26 mars, *Darwinism and Modern Philosophy*, par John Dewey ; 2 avril, *Cosmic Evolution*, par George Ellery Hale ; 16 avril, *Darwinism in Relation to the Evolution of human Institutions*, par Franklin Henry Giddings.

Le *Research Club* de l'Université de Michigan a célébré le centenaire de Darwin le 17 février. Son président, le professeur Wenley, de la Faculté de philosophie, a prononcé l'éloge de Darwin ; le professeur Reighard, de la Faculté de zoologie, a pris pour sujet : *Darwin's Contribution to Zoology ;* le professeur Case, de la Faculté de géologie : *Darwin's Contribution to Geology ;* le Dr De Leng-Hus, de la Faculté de botanique : *Darwin's Contribution to Botany ;* enfin le professeur Pillsbury, de la Faculté de philosophie : *Darwin's Contribution to Psychology.*

Les discours prononcés à l'anniversaire de Darwin devant l'Association américaine pour l'avancement de la science, ont été réunis et vont être publiés très prochainement (Henry Holt et Co) sous le titre : *Fifty Years of Darwinism, Modern Aspects of Evolution and the Various Biological Sciences.*

La *State University of Iowa* a célébré le centenaire de Darwin par deux discours à l'assemblée de tous les collèges. Le professeur C. C. Nutting a parlé de la *personnalité* de Darwin, et le professeur T. H. Mac Bride a traité de ses *contributions à la botanique.* Le *Baconian Club* a consacré une soirée à la mémoire de Darwin et des discours ont été prononcés par les professeurs G. L. Houser, B. F. Shimek et C. E. Seashore. Une série de conférences se donne sur le darwinisme à l'Université de Chicago par les professeurs Angell et Mead.

L'*American Philosophical Society* de Philadelphie a tenu son assemblée annuelle du 22 au 24 avril. On y a entendu à la soirée du 23, trois discours en mémoire de Darwin par MM. Bryce, Goodale et Baldwin.

— En août 1908, l'Université d'Iéna a fêté le 350e anniversaire de sa fondation. Celle de Leipzig célèbrera en juillet prochain son 500e anniversaire.

Les fêtes auront lieu du 28 au 31 juillet. Le discours jubilaire (*Festrede*) sera prononcé le 30 juillet, à la Wandelhalle par M. le Professeur Wundt. Le programme, très brillant, des fêtes, comportera, outre un service religieux, les réceptions et les séances académiques, un grand cortège historique et une excursion à Meis-

sen. S. M. le Roi de Saxe assistera aux fêtes et y prendra la parole. Pendant le semestre d'été des leçons sont consacrées à remémorer les fastes de l'Université jubilaire. Plusieurs publications paraîtront aussi sur le même sujet.

Enseignement. — Nous avons déjà signalé les critiques enregistrées par la Revue internationale de l'enseignement au sujet de l'organisation de l'enseignement supérieur en France. Voici encore quelques notes de M. Bourdon au sujet de l'*agrégation*. Il lui reproche « plusieurs graves défauts ».

La préparation à l'agrégation se fait à peu près suivant les mêmes méthodes pédagogiques que la préparation au baccalauréat ; l'agrégation, comme l'a dit M. Loth, est un « grand baccalauréat ». Il ne s'agit plus là d'enseignement supérieur ; ce qu'il faut, c'est soumettre les candidats à un entraînement intensif et méthodique pour un but pratique bien défini en les maintenant, aussi exactement que possible, dans les conditions où ils se trouveront les jours de l'examen. L'agrégation déprime les Facultés qui s'en occupent sérieusement. Celles de nos Facultés des Lettres où on la prépare avec soin deviennent, en fait, des écoles professionnelles et cessent d'être des établissements de haute culture. Sur les programmes de cours qu'elles publient reviennent, toutes les quatre ou cinq lignes, comme une obsession, les désignations « agrégation », « préparation à l'agrégation », etc. Inversement, qu'un homme éminent s'avise, dans quelqu'une de ces Facultés, de faire des cours originaux et élevés, qui ne préparent à aucun examen, et il aura toutes les peines du monde à trouver quelques auditeurs fidèles... L'agrégation déprime également les professeurs qui ont charge d'y préparer... Elle est en contradiction formelle avec la notion d'Universités, c'est-à-dire d'établissements autonomes de haut enseignement. Le jour où l'on a voulu créer en France des Universités, on devait du même coup supprimer cette agrégation centralisée. En la maintenant, on a rendu caduque la réforme tentée de l'enseignement supérieur. Ce qui caractérise, en effet, essentiellement les Universités, telles qu'on les conçoit à peu près partout aujourd'hui, c'est leur autonomie scientifique. On ne semble pas, en général, s'en être clairement rendu compte chez nous, peut-être parce que nous manquons à un haut degré du sens de la liberté. Dans les exposés des motifs qui ont précédé les projets de lois ayant pour objet la constitution des Universités, on a surtout compris les Universités comme des écoles universelles, enseignant et cultivant toutes les sciences : « Nous appelons *Universités* des établissements publics d'enseignement supérieur consacrés à l'enseignement et à la culture de l'ensemble des sciences. »

(Projet de loi de 1890). L'universalité de l'enseignement est, en réalité, un caractère beaucoup moins important que la liberté d'enseignement et de recherche ; on conçoit, en effet, très bien une école supérieure florissante où ne seraient cultivées, par exemple, que la médecine et les sciences ; au contraire, si universelle qu'elle puisse être, une école privée de la liberté d'enseignement ou gênée quant à cette liberté sera inévitablement médiocre.

— Quelques récentes thèses de doctorat en Sorbonne :

M. Pierre Tisserand. I. *Un essai de restitution et d'interprétation de l'écrit de Maine de Biran, publié par Cousin sous le titre de l'Aperception immédiate.* II. *Essai sur l'anthropologie de Maine de Biran.*

M. Palhoriès. I. *La théorie idéologique de Galluppi dans ses rapports avec la philosophie de Kant.* II. *La philosophie de Rosmini.*

M. Francis Maugé. I. *L'hypothèse rationaliste et la méthode expérimentale.* II. *La systématisation dans les sciences ; ses conditions et ses principes.*

M. Ollion. I. *La philosophie générale de John Locke.* II. *Notes sur la correspondance de Locke, suivies de 32 lettres inédites de Locke à Thoynard.*

— Le professeur Henry Osborn Taylor a donné une série de neuf conférences sur *La philosophie médiévale*, à l' « Union Theological Seminary ». Voici le programme de ces cours : 3 février, *Greek Philosophy as an Antecedent ;* 5 février, *Intellectual Interests of the Latin Fathers ;* 10 février, *Carolingian Handling of the Patristic Material;* 17 février, *The Second Stage : Gerbert, Roscellin, William of Champeaux, Abelard ;* 19 février, *Reason and Authority : Abelard. Hugo of St-Victor : Mysticism ;* 24 février, *Universities : The Mendicant Orders : Aristotle and the Culmination of Scholasticism ;* 26 février, *Albertus Magnus and Thomas Aquinas ;* 3 mars, *The Whole Scholasticism : Thomas Aquinas ;* 5 mars, *The Breach in Scholasticism : Roger Bacon, Duns Scotus, Occam.*

— Les cours de vacances organisés à Iéna par M. le professeur Rein porteront cette année principalement sur les questions religieuses du temps présent (15 jours, vers le 15 août).

— Les cours de vacances de Salzbourg présentent habituellement un intérêt philosophique. Ils auront lieu du 1er au 15 septembre.

— Du 13 au 18 avril s'est fait à Giessen un cours international pour l'étude de la *psychologie légale* et de la *psychiatrie*, sous la direction des Professeurs Sommer, Mittenmaier et Dannemann (Giessen) et Aschaffenburg (Cologne).

— L'Institut neurologique de Francfort-sur-Mein organise un cours de deux semaines sur *les problèmes concernant les enfants faibles ou malades psychologiquement*. Comité : MM. H. Vogt, *Neurologisches Institut* et A. Henze, *Wiesenhüttenschule*.

Revues. — La Rivista filosofica et la Rivista di filosofia e scienze affini disparaissent pour faire place à une nouvelle Revue qui s'appellera Rivista filosofica.

La nouvelle Rivista di filosofia, qui donnera en appendice distinct de son texte les actes de la *Società filosofica Italiana*, aura un comité directeur composé des Professeurs A. Faggi, E. Juvalta, A. Levi, G. Marchesini, G. Vailati, L. Valli, B. Varisco. Elle sera publiée par l'éditeur A. F. Formiggini de Modène. — Le prix d'abonnement est de 10 l. pour l'Italie et de 12 l. pour l'étranger.

— Vient de paraître à Paris, chez Falque, le premier numéro du Spectateur, revue mensuelle dont le programme est d'étudier, non pas en général et en théorie, mais d'un point de vue actuel et pratique, le fonctionnement de l'intelligence, « aussi bien dans les sciences que dans la vie publique et les régions plus modestes de l'activité humaine ». Elle voudrait observer la réalité quotidienne, mais « en spectateur intéressé qui s'efforce de se mettre à la place des acteurs, d'entrer dans leur pensée sans regarder aucun mot ni aucun geste comme dépourvu de signification, et qui d'autre part, ne prenant pas les choses trop à cœur, n'est pas gêné dans l'attention qu'il porte au jeu des acteurs... »

Directeur : René Martin Guelliot.

Abonnement : 7 fr. — Etranger : 8,50 fr.

Le premier numéro (52 pages) contient : R. Martin Guelliot : Du fonctionnement réel de l'intelligence. — W. Dill Scott : Des lois de la pensée progressive dans leur application à la publicité commerciale. — Etudes critiques. — Bulletin de logique du langage. — Périodiques. — Livres nouveaux.

Le programme du Spectateur s'inspire à coup sûr d'une idée originale et qui peut être féconde. Il sera curieux d'en suivre la réalisation.

Publications collectives. — La Psychological Review annonce une collection intitulée : *Library of genetic Science and Philosophy*. Elle contiendra des travaux sur tous les sujets relatifs aux sciences génétiques, depuis la théorie de l'évolution organique jusqu'à la logique génétique et à la philosophie. Le premier volume, sous presse, est une étude de M. le Professeur A. E. Davies de

l'Université de Ohio, sous le titre *Genetic Ethics*. La collection est éditée par la Review Publishing C° de Baltimore.

— Sous le titre *Le Mouvement scientifique en Belgique 1830-1905*, a paru récemment un ouvrage monumental, en deux volumes de grand luxe, superbement illustrés et comptant plus de 1200 pages. (Société belge de Librairie, Bruxelles. 100 fr.) Sous la direction de M. Cyrille Van Overbergh, directeur général au Ministère des Sciences et des Arts, assisté de MM. Léon Beckers et Albert Hocepied, cette œuvre a été conçue et rédigée par un groupe de savants et de fonctionnaires, sans distinction d'opinions. Chacun des chapitres est signé par un spécialiste. Le chapitre traitant des *sciences philosophiques* est l'œuvre de M. le Professeur De Wulf. Il a paru tout récemment dans la Revue néo-scolastique.

Editions. — L'éditeur Fritz Ekhardt de Leipzig, publie un choix d'œuvres de Fichte, Schelling et Hegel. Schelling a déjà paru en trois volumes dont nous avons rendu compte dans la Revue. Fichte aura six volumes dont deux ont déjà paru par les soins du Dr Fritz Medicus. Hegel comprendra treize volumes. L'édition, due à M. Otto Weiss, aura une introduction du Professeur W. Dilthey.

— M. L. Cohn publie les œuvres de Philon d'Alexandrie (Breslau, Marcus).

— M. Nettleship publie (Londres, Longmans) une édition des œuvres de T. H. Green.

Ouvrages. — Un nouvel ouvrage du Prof. William James paraît chez Longman et C°, sous le titre : *A Pluralistic Universe*. Les leçons qu'il contient ont été faites l'année passée à Oxford, sous le titre : *The Present Situation in Philosophy*.

M. Le Dantec vient de faire paraître *La crise du transformisme* (Alcan).

— M. B. Croce publie une *Filosofia della pratica* (Bari-Laterza).

— Vient de paraître la 3me partie du volume II de la *Völkerpsychologie* de W. Wundt. Elle traite du mythe naturel et des origines de la religion.

— 15 mai 1909 —

L. N.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Ch. Heitz. — Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi, de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin. Paris, Lecoffre, 1909. — 3,50 fr.

G. Dwelshauvers. — La synthèse mentale. Paris, F. Alcan, 1908. — 5 fr.

Dr J. Th. Beysens. — Algemeene Zielkunde. Eerste Deel : Inleiding; kennis in het algemeen ; het zinnelijke kenleven. 2e éd. Amsterdam, C. L. Van Langenhuysen, 1909. — 2,50 fl.

H. Dehove. — Qui praecipui fuerint labente XII saeculo ante introductam Arabum philosophiam temperati realismi antecessores. Lille, R. Giard, 1908. — 3,50 fr.

J. Mausbach. — Die Ethik des Heiligen Augustinus. I. Bd. Die sittliche Ordnung und ihre Grundlagen. Freiburg i. B., Herder, 1909. — 15 Mk.

A. Castelein. — Saint Paul. Valeur de son témoignage sur le Christ, l'Eglise et la doctrine du salut. Bruxelles, Goemaere, 1909. — 1,50 fr.

Le Spectateur, Revue critique. Ire Année, no 1, 1er avril. Paris, Falque, 1909. — 0,70 fr.

J. Pickler. — Ueber die biologische Funktion des Bewusstseins. Estratto dalla Riv. di Sc. « Scientia », Vol. V, Anno III. N. X-2. Bologna, Zanichelli, 1909.

A. Léon. — Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet. Paris, F. Alcan, 1907. — 6 fr.

K. Jungmann. — René Descartes. Leipzig, F. Eckardt, 1908. — 6,50 Mk.

F. C. S. Schiller traduit par le Dr S. Jankelevitch. — Etudes sur l'humanisme. Paris, F. Alcan, 1909. — 10 fr.

G. Robert. — Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle. Paris, Lecoffre, 1909.

G. Fonsegrive. — Essais sur la connaissance. Paris, Lecoffre, 1909. — 3,50 fr.

G. Zuccante. — Socrate. Torino, Fratelli Bocca, 1909. — 12 l.

Cliquennois. — Le grec et le latin, notions élémentaires de grammaire comparée, phonétique et morphologie. Paris, Poussielgue, 1909.

Dr J. Engert. — Hermann Samuel Reimarus als Metaphysiker. Paderborn, Schöningh, 1909. — 3 Mk.

Dr M. Fürich. — Rechtssubjekt und Kirchenrecht. I. Teil : Was ist ein Recht ? Das Wesen des Rechts im subjektiven Sinne untersucht an den verschiedenen Privatrechten. Wien und Leipzig, Braumüller, 1908.

Dr A. Messer. — Einführung in die Erkenntnistheorie. Leipzig, Dürr, 1909. — 2,40 Mk.

F. Palhoriès. — La théorie idéologique de Galluppi dans ses rapports avec la philosophie de Kant. Paris, F. Alcan, 1909. — 4 fr.

R. Allier, G. Belot, Carra de Vaux, F. Challaye, A. Croiset, L. Dorison, E. Ehrhardt, E. De Faye, Ad. Lods, W. Monod, A. Puech. — Morales et religions. Leçons professées à l'Ecole des Hautes Etudes sociales. Paris, F. Alcan, 1909. — 6 fr.

M. Jugie. — Histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'Eglise grecque et l'Eglise russe. Paris, Beauchesne, 1909. — 1,50 fr.

C. Frick, S. J. — Logica in usum scholarum. Friburgi Brisgoviae, Herder, 1909. — 2,80 Mk.

H. Ligeard. — La théologie scolastique et la transcendance du surnaturel. Paris, Beauchesne, 909. — 1,50 fr.

R. Vermaut. — Les industries à domicile en Belgique. L'industrie de la lingerie à Bruxelles. Bruxelles, Office de Publicité et Société Belge de Librairie, 1908.

E. von Cyon. — Leib, Seele und Geist. Versuch einer physiologischen Differenzirung der psychischen Funktionen. Bonn, Martin Hager, 1909.

J. M. Meunier. — Traité de la prononciation normale du latin. Paris, Poussielgue, 1909.

Annual Report of the Smithsonian Institution, 1907. Washington, Government Printing Office, 1908.

Dr L. Murat. — L'idée de Dieu dans les sciences contemporaines. Le Firmament, l'Atome, le Monde végétal. Paris, Téqui, 1908. — 3,50 fr.

Bureau of American Ethnology. Bulletin 34. — Hrdlicka (Ales) : Physiological and medical observations. Washington, Government Printing Office, 1908.

H. Roulleaux-Dugage. — Théorie des principes de l'absolu. Paris, Plon, 1909. — 1 fr.

26th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1904-05. Washington, Government Printing Office, 1908.

J. Siméon. — La prescience divine et la liberté humaine. Réponses aux objections. Paris, Poussielgue, 1909.

J. Tixeront. — Histoire des dogmes. II. De saint Alphonse à saint Augustin (318-430). Paris, Lecoffre, 1909. — 3,50 fr.

J. L. Perrier. — The revival of scholastic Philosophy in the nineteenth century. New-York. Columbia University Press, 1909. — 1 dol. 75 c.

J. del Vecchio. — Los supuestos filosoficos de la nocion del Derecho. Madrid, 1908.

A. Diès. — La définition de l'être et la nature des idées dans le sophiste de Platon. Paris, Alcan, 1909.

P. A. Daniels. — Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im XIII. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm. Münster, 1909.

— 16 mai 1909 —

VII.

LES SANCTIONS.

(*Suite* *).

III.

Les sanctions de la loi morale ne s'arrêtent pas à la ligne sombre qui termine cette vie ; l'œuvre de justice qu'elles commencent ici-bas s'achève au delà du tombeau. La dernière pelletée de terre ne recouvre ni nos bonnes ni nos mauvaises actions : elles subsistent de l'autre côté, et parce que les exigences de l'ordre le veulent ainsi.

Supposons d'abord que tout finisse avec notre dernier soupir ; et regardons aux conséquences qu'entraîne une pareille hypothèse.

Dans ce cas, le juste est frustré ; il l'est d'une manière irrémédiable. Il ne lui reste que la terre pour trouver le bonheur auquel il a droit ; et la terre le lui refuse, elle le lui refusera toujours.

La conduite du juste est, sans doute, un principe de santé. Mais elle ne suffit à le défendre ni contre la brutalité des lois du monde physique, ni contre les conséquences de l'hérédité, ni contre ces coups inattendus de la fortune qui parfois nous atteignent si cruellement soit en nous-mêmes soit dans les nôtres. Le malheur s'abat sur la tête de l'honnête homme aussi bien que sur celle du méchant ; sa vertu

*) Voir le numéro de mai 1909.

ne lui confère aucune inviolabilité à l'égard des conditions extérieures de la vie.

La société elle-même n'est guère plus favorable à son sort. « J'ai vu, dit l'Ecclésiaste, un désordre étrange sous le soleil. J'ai vu que l'on ne commet pas ordinairement, ni la course aux plus vites, ni les affaires aux plus sages, ni la guerre aux plus courageux ; mais que c'est le hasard et l'occasion qui donnent tous les emplois, qui règlent tous les prétendants... » « J'ai vu que toutes choses arrivent également à l'homme de bien et au méchant, à celui qui sacrifie et à celui qui blasphème. » Ces paroles sont la traduction vive de la réalité ; et c'est ce qu'a bien senti Bossuet lui-même, malgré l'optimisme qui l'anime d'ordinaire. Dans son sermon *Sur la Providence*, il cite le passage que l'on vient de voir, et le fait sien. Le monde honore la vertu en passant, il lui donne quelques louanges pour la forme ; mais il ne la pousse pas dans les emplois, et parce qu'il n'en a pas besoin. De plus, dès qu'il y a quelque avantage social à conquérir, les convoitises s'allument ; il se produit un écheveau d'influences contraires où les juges se corrompent, ou qu'ils n'ont nul souci de démêler ; et c'est en général l'imbécillité du sort qui décide de tout. Emplois, honneurs, récompenses : autant de loteries, du moins dans la plupart des cas.

Le coquin, quand il est habile, a autant de chances de succès que l'homme vertueux ; il en a même plus, à cause du peu de scrupule qu'il apporte au choix de ses moyens. « L'injuste peut entrer dans tous les desseins, trouver tous les expédients, ménager tous les intérêts. A quel usage peut-on mettre cet homme si droit qui ne parle que de son devoir ? Il n'y a rien de si sec, ni de moins souple, ni de moins flexible. » Trompons-le, se disent les autres hommes, trompons le juste ; « il n'est pas propre à notre commerce, il est trop attaché à son chemin pour entrer dans nos négoces ». « Ainsi, étant inutile, on se résout facilement à le mépriser, ensuite à le laisser périr sans en

faire bruit, et même à le sacrifier à l'intérêt du plus fort et aux pressantes sollicitations de cet homme de grand secours qui ne ménage rien, ni le saint ni le profane, pour nous servir » [1]). Le Christ abreuvé d'ironie et cloué sur un gibet ; Socrate condamné à boire la ciguë ; Jeanne d'Arc « jalousée par le roi, calomniée par les nobles, abandonnée par le peuple, brûlée par les prêtres » : symptômes éloquents de la destinée que le monde fait à l'homme de bien ! Ces actes d'incroyable iniquité sont plus que des faits ; ils symbolisent une loi. Généralement, le juste souffre de sa justice, et d'autant plus qu'il en élève plus haut l'inflexible dignité.

Que reste-t-il donc à l'homme vertueux, dans ce désordre des choses ? le sentiment de bien faire et quand même. C'est là son lot unique. Or il ne peut pas non plus le mettre à son actif, vu la somme de sacrifices qu'il dépense soit à l'acquérir, soit à s'y maintenir. La joie de l'ordre coûte cher à sa nature, si noble qu'elle puisse être. Tandis qu'il la goûte comme à la pointe supérieure de son esprit, tandis que son vouloir y triomphe, il souffre dans sa sensibilité qui, elle, obéit à d'autres lois : son amour-propre est refoulé, ses passions crient et protestent. Il se peut même que le devoir l'atteigne dans ses affections les plus profondes et lui demande jusqu'à sa propre vie. Le plaisir du bien, qui s'épanouit dans sa raison, produit la douleur dans ses penchants, et de telle sorte qu'il n'arrive, de ce côté-là, qu'à réaliser un pénible équilibre. Encore peut-il douter de ce résultat tout négatif et se demander si ce n'est pas Grillus qui a raison. Car que devient le sentiment de bien faire, quand il ne se couronne plus d'espérance ? A quoi se ramène la conscience de l'ordre librement accompli, lorsqu'on a fermé le ciel sur son âme ? Est-ce que les joies de la vie habilement coordonnées ne sont pas supérieures à la

[1]) Bossuet, *Fragment sur l'ambition*, t. V, pp. 129-130, éd. Le Barq, Paris, Desclée, 1892. Cfr. *ibid., Sermon sur la justice*, t. V, pp. 173-174 ; *ibid., Sur l'honneur du monde*, t. III, pp. 346-347.

paix glaciale et violente d'un stoïque ? Calme du sage ! — réplique d'une âme superbe en face de l'injustice, silence où se préparent logiquement le doute moral, la révolte et le désespoir. Le dernier argument des disciples de Zénon n'était-il pas la mort ? « Tu te plains d'être esclave, disait Sénèque. Vois cet arbre : la liberté pend à ses branches. »

On nous dit, il est vrai, que les choses prendront avec le temps une marche mieux ordonnée ; on nous parle d'une adaptation finale de l'homme à son milieu. — Illusion naïve dont la critique a déjà fait justice, rêve de pygmée qui veut devenir un géant.

Est-ce que notre planète ne sera pas toujours, et peut-être de plus en plus

> Cette « terre au flanc maigre, âpre, avare, inclément,
> Où les vivants pensifs travaillent tristement,
> Et qui donne à regret à cette race humaine
> Un peu de pain pour tant de labeur et de peine [1]) ?

Où a-t-on vu par ailleurs que l'humanité doit décrire, dans sa course à travers les âges, une ligne toujours montante ? Le seul fait qui résulte de l'histoire, c'est que toute progression n'atteint qu'un degré fort relatif d'harmonie au delà duquel se produit une régression. Supposé même que notre monde s'achemine dans la souffrance vers une sorte d'Eden futur, est-ce que la question s'éclaire par là ? D'aucune manière. L'énigme reparaît encore, et avec la même force, bien que sous un autre jour. L'homme a des fonctions essentielles qui portent sur l'au-delà. Sa pensée se meut dans l'éternel, elle en est remplie ; par là même son cœur se sent tourmenté d'aspirations invincibles que les joies de la terre ne sauraient apaiser. Et plus il se développe, plus il approche de son idéal, plus ce tourment de fond s'accroît et s'aiguise : ce sont surtout les grandes âmes qui l'éprouvent, celles où se réalise le mieux la perfection

[1]) V. Hugo, *Les contemplations,* I, p. 172, Paris, A. Lemerre, 1875.

de notre espèce. Par suite, « fermer la porte de l'immensité », c'est nous condamner à l'éternel inassouvissement de ce qu'il y a de plus noble et de plus profond dans notre nature. Une impression croissante de l'insuffisance radicale des choses, une tristesse irrémédiable, un chagrin morne et sans issue, le pessimisme en un mot : voilà le fruit que peut donner à l'homme la terre promise des évolutionnistes.

Que l'on s'ingénie autant que l'on voudra, la même conclusion demeure toujours : l'homme vertueux est dupe de sa vertu, si le drame de son existence se dénoue dans la mort, si la justice ne s'achève pour lui dans un monde meilleur que le nôtre. Et de là dérivent d'autres conséquences qui ne sont pas moins étranges.

Dans ce cas, la loi morale est inique, elle l'est essentiellement.

Par suite, elle perd toute espèce de valeur et n'a plus le droit de commander. Justice, charité, patriotisme : autant de mots solennels qui n'ont de sens que pour les spontanés.

Du même coup, la vie humaine doit devenir pratiquement impossible. Car la suppression de la loi morale, c'est le retour à l'individualisme ; c'est le débridement total des appétits, c'est la guerre de chacun contre tous.

La vie se déséquilibre d'un bout à l'autre, du fait que l'on supprime les récompenses futures.

Le résultat n'est pas moins funeste, quand on supprime les châtiments de même ordre.

La justice des choses est fort imparfaite. Le méchant la tourne soit par la ruse, soit en émoussant l'aiguillon du remords. A la longue, il s'enhardit, s'entraîne et va de l'avant comme s'il n'en était rien. La justice humaine ne porte que sur une partie de nos actions, et de cette partie elle-même elle saisit à peine les neuf dixièmes. En outre, il y a mille manières d'adoucir ses coups et même de s'y soustraire complètement. Les grands criminels sont ceux qui d'ordinaire en souffrent le moins : ils ont si bien pris

racine dans le monde, ils ont tant d'influences à faire valoir et les intérêts qui se groupent autour de leur personne prennent une telle importance qu'au lieu de les poursuivre, on s'étudie à les couvrir jusqu'au bout. Supposez, par conséquent, que l'homme n'ait pas d'autre contrainte en perspective, la loi morale n'est plus suffisamment armée pour obtenir que le bien continue à l'emporter sur le mal. Le vice, dans ce cas, ne peut que devenir de plus en plus audacieux, se multiplier, s'organiser, s'emparer de tout et faire à la fin que tout périsse dans le désordre. Otez les peines futures ; et l'on aboutit par une autre voie au terme dont je viens de parler : la vie devient pratiquement impossible. C'est ce que Platon a merveilleusement compris, malgré son sentiment tout apollinien de la nature. L'essence de l'âme n'est pas la seule raison pour laquelle il défend avec tant de force la croyance en l'immortalité ; il y voit comme la clef de voûte de tout édifice social. A ses yeux, la police du monde n'est possible que s'il existe un tartare [1]).

Les faits s'accordent avec notre raisonnement et l'éclairent d'une lumière de plus en plus sinistre. La diffusion des théories positivistes a produit dans notre civilisation, et particulièrement chez nous, la plus rapide et la plus effroyable des décadences morales. J'apporte, pour le démontrer, quelques témoignages choisis entre mille. Car, sur ce sujet, c'est un cri d'épouvante qui s'élève de tous côtés.

Voici ce que constatait G. Tarde lui-même, au mois de mars 1897. En cinquante années, de 1830 à 1880, la criminalité des adultes a triplé ; celle des garçons mineurs de 16 à 21 ans a quadruplé, et celle des filles mineures a plus que doublé. Depuis lors, l'accroissement de la criminalité n'a fait que s'accentuer, s'élevant pour les jeunes garçons de

[1]) V. notre *Platon* (Collection des Grands Philosophes), p. 242, Paris, F. Alcan, 1906.

20.480 en 1880, à 28.701 en 1894 et, pour les jeunes filles, de 1046 à 2839 dans le même intervalle de temps. L'auteur ajoutait ensuite cette remarque significative : « il n'est rien de plus redoutable pour une société qu'un changement de « credo », et il faut admirer même que cela soit possible. Il faut plaindre aussi un malheureux instituteur chargé de faire un cours de morale dans des temps pareils... Quelle morale voulez-vous qu'il enseigne ?... On ne sait plus sur quoi appuyer le devoir. »

C'est dans le même sens que parle M. G. Le Bon, au livre second de sa *Psychologie des foules*. « Plusieurs philosophes éminents, Herbert Spencer entre autres, n'ont pas eu de peine à montrer que l'instruction ne rend l'homme ni plus moral ni plus heureux, qu'elle ne change pas ses instincts et ses passions héréditaires, qu'elle est parfois — pour peu qu'elle soit mal dirigée — beaucoup plus pernicieuse qu'utile. Les statisticiens sont venus confirmer ces vues en nous disant que la criminalité augmente avec la généralisation de l'instruction, ou tout au moins d'une certaine instruction ; que les pires ennemis de la société, les anarchistes, se recrutent souvent parmi les lauréats des écoles ; et, dans un travail récent, un magistrat distingué, M. Adolphe Guillot, faisait remarquer qu'on compte maintenant 3000 criminels lettrés contre mille illettrés, et que, en cinquante ans, la criminalité est passée de 227 pour 100.000 habitants, à 552, soit une augmentation de 133 pour 100. Il a noté également avec tous ses collègues que la criminalité augmente surtout chez les jeunes gens pour lesquels l'école gratuite et obligatoire a, comme on sait, remplacé le patronat... J'ai moi-même, dans divers ouvrages, montré que notre éducation actuelle transforme en ennemis de la société la plupart de ceux qui l'ont reçue, et recrute de nombreux disciples pour les pires formes du socialisme » [1]).

[1]) p. 80-81, Paris, F. Alcan, 1908.

Je mentionne aussi ce que Paul Leroy-Beaulieu disait il y a déjà quelques mois, en prenant la même question du point de vue de la natalité.

« La balance des naissances et des décès en l'année 1907 se solde par un excédent de 20.000 décès en chiffres ronds (exactement 19.920).

» Les années 1890, 1891, 1892, et 1900 avaient présenté le même phénomène qu'en 1907... D'où vient cette chute ininterrompue de la natalité ? »

D'après l'éminent économiste, il faut en chercher la cause, « du moins la cause de beaucoup principale », dans notre conception démocratique et laïque de la vie. « La civilisation démocratique, surtout quand elle coïncide avec un affaiblissement des anciennes croyances, de l'antique conception de la destinée de l'homme, mène à la stérilité. La civilisation démocratique, sans le secours des vieilles traditions et des vieilles croyances, dépeuple : il faut avoir le courage de le dire, car il n'y a aucun doute à ce sujet. »

« La France est la première nation parvenue à la conception démocratique de la vie nationale, de la vie sociale et de la vie individuelle ; c'est celle qui s'est le plus détachée des croyances anciennes ; celle qui a le plus tôt réalisé l'aisance, sinon le bien-être universel et qui se passionne chaque jour davantage pour cette aisance et ce bien-être. De là vient qu'elle ne fait plus qu'un nombre limité, intentionnellement limité d'enfants. » Et, pour que l'on ne doute point du bien fondé de sa réponse, l'auteur établit la statistique suivante :

« Le département qui conserve la plus haute natalité est le Finistère : il a 287 naissances par 10.000 habitants. Le Morbihan, les Côtes-du-Nord, dans une moindre mesure, l'Ille-et-Vilaine, la Vendée, la Lozère, départements réputés primitifs, ont encore une natalité beaucoup plus élevée que le reste de la France. »

Au contraire, les départements qui ont le moins de natalité sont ceux où la population est le plus imprégnée

de l'esprit moderne, de l'esprit arriviste : voici, par exemple, le Lot-et-Garonne. Ce département d'ailleurs petit, qui a fourni de beaucoup le plus de ministres et d'hommes occupant les plus hautes situations sous la troisième république, vient l'avant-dernier sous le rapport de la natalité. Son voisin le Gers, le précédant légèrement, n'a que 132 naissances par 10.000 habitants.

« Nous avons calculé que si, depuis 1871,... la France entière avait eu la natalité et la mortalité du Lot-et-Garonne, elle aurait perdu 7 à 8 millions d'âmes et n'en compterait plus que 31 à 32, au lieu de 39...

» La direction donnée à l'enseignement public, le mépris grossier que toutes les autorités manifestent pour les croyances et les mœurs traditionnelles, constituent pour la France un véritable suicide » [1]).

Voilà le mal dont nous souffrons ; et ce mal ne fait que s'accroître de jour en jour, il s'accroît sous toutes les formes. Il y a tant d'égoïsme chez ceux qui commandent, et, chez ceux qui obéissent, un esprit d'insubordination si savamment cultivé, que les conflits éclatent de toutes parts, et toujours plus nombreux, toujours plus violents, toujours plus généraux. N'est-ce pas une autre Commune et d'une implacable férocité qni se prépare à travers cette série de convulsions privées ou sociales ? Plusieurs écrivains de haute marque l'ont déjà dit, et chacun sent qu'il n'y a pas d'autre issue à tant de désordre : chacun sent que le flot révolutionnaire nous envahit. Aussi commence-t-on à réclamer, et pour de bon, le retour aux croyances abandonnées et si ardemment combattues. En voici une preuve entre beaucoup d'autres. L'Académie des sciences morales et politiques avait mis au concours le sujet suivant : « Des causes et des remèdes de la criminalité croissante dans l'adolescence ». Vingt-six mémoires, dont plusieurs sont remarquables, ont été déposés. On a constaté que la plupart

[1]) *Journal des Débats*, 29 août 1908.

des concurrents reconnaissent la profondeur de la crise morale dont nous sommes atteints et que, parmi les remèdes, un bon nombre d'entre eux placent au premier rang la restauration des principes religieux [1]).

*
* *

Ainsi doit aller notre monde dans l'hypothèse où la justice terrestre ne s'accomplit pas dans une justice ultérieure. La loi morale devient inique à l'égard du juste, et parce qu'elle lui refuse le bonheur auquel il a droit et qui constitue sa destinée ; la loi morale devient impuissante à l'égard du méchant, et parce qu'elle n'a plus de quoi se défendre contre ses entreprises de plus en plus audacieuses. Par suite, le désordre ne peut qu'augmenter avec le temps, gagner en étendue et fortifier son empire, jusqu'à ce que les conditions de l'existence se trouvent entièrement compromises. Otez les sanctions futures ; et la vie humaine subit une perturbation analogue à celle qui se produirait dans notre système planétaire, si le soleil disparaissait de son centre.

Une désharmonie si profonde est-elle concevable ? S'accorde-t-elle avec les lois qui président au déroulement des phénomènes naturels ? Oui, à la rigueur, si ces lois n'ont d'autre principe que celui de la nécessité. Il se peut, dans ce cas, que l'homme soit éclos par hasard sur cette île d'herbe flottante ; il se peut que, suffisamment adapté à son milieu par ses fonctions organiques, il ne le soit pas du côté de ses facultés supérieures et que, par suite, ses aspirations rationnelles portent à jamais dans le vide. Un philosophe de notre temps me disait un jour : Pourquoi

[1]) D'après M. G. L. Duprat, qui a obtenu le prix dans ce concours, la critique qui a détruit l'influence de la morale religieuse, n'a rien su mettre à sa place ; et de là une cause profonde de désarroi *(La criminalité dans l'adolescence,* p. 104 et suiv., Paris, F. Alcan, 1909.

la vie, dans son suprême effort vers l'idéal qui la tourmente, n'aurait-elle pas manqué son coup ? Pourquoi l'homme ne serait-il pas un « être raté » ? J'avoue que cette infortune originelle est possible, si la nature se ramène à l'exercice aveugle des causes efficientes. D'après cette conception, elle n'est qu'un immense mécanisme, elle produit l'ordre et le désordre avec une égale indifférence : il n'est pas de monstruosité qui n'en puisse sortir.

Mais la position déterministe est absolument intenable. Il faudra bien qu'on l'abandonne, si fortement qu'on y soit acoquiné. Car rien ne s'explique par là, ni l'existence du mouvement, ni ses marques de contingence, ni le contenu de notre pensée, ni les valeurs morales, ni la notion du devoir. Le monde, de quelque biais qu'on l'envisage, nous jette toujours en face de la même conclusion : il existe au fond des choses un esprit libre et qui suit la loi du meilleur. Le théisme : voilà l'unique solution qui puisse répandre quelques clartés sur l'énigme de la nature [1]. Or, dès que l'on se met à cet autre point de vue, le problème de la justice se débrouille, et l'on découvre une œuvre de sagesse où l'on n'apercevait tout d'abord que la plus désespérante des confusions.

« J'ai ouvert à ta pensée la perspective de l'éternel ; j'ai allumé dans ton cœur un amour irrésistible qui dépasse les frontières de la vie ; ma main toute-puissante a formé ton âme pour un bonheur que la terre ne donne pas. Mais cette destinée, qui fait tout le prix de ton existence, tu ne l'atteindras jamais. Prie, pleure, dévoue-toi au bien, le ciel t'est fermé pour toujours ; ou plutôt, il n'existe pas : le ciel pour toi ne peut être que la plus vaine des illusions. Fait pour l'immortalité comme l'œil pour la lumière, tu n'es né que pour souffrir et mourir.

[1] V. mon ouvrage sur la *Croyance en Dieu*, pp. 31-97, 2e éd., Paris, F. Alcan, 1909 ; mon livre sur *L'insuffisance des philosophies de l'intuition*, pp. 160-224, Paris, Plon, 1908 ; mon article intitulé *Insuffisance des morales positivistes* (Correspondant, 10 sept. 1908).

» La douleur du sacrifice est stérile ; elle ne mène à rien. Et le crime, de son côté, demeure à jamais impuni. Par delà cette vie, le juste et le coquin sont égaux dans la mort. L'enfer est illusoire, comme le ciel, et pour la même raison : c'est que la nature des choses ne se prête point à l'accomplissement de cette harmonie suprême qui s'appelle l'équité. Un profond univers roulant, muet, insondable ; un ciel morne et sourd ; un couvercle d'airain à cet océan de phénomènes où tout s'écoule, lutte et s'entre-détruit : voilà ce que je t'ai donné en partage, après avoir fait ton intelligence pour l'infinité et ton cœur pour l'ivresse d'un éternel amour.

» Garde-toi d'ailleurs de dissiper les hallucinations sur l'au-delà que j'ai moi-même fixées dans le fond de ton être. Répands autour de toi ces iniques duperies : sois-en l'apôtre ; car, à partir du jour où elles seront découvertes, ton infortune ne pourra que s'accroître et sans fin. La justice alors et le dévouement disparaîtront de la planète où je t'ai placé ; et le crime prendra une telle audace que tout finira par tomber dans un désordre irrémédiable. Nourris-toi de mensonges, ou sois à jamais malheureux. »

Ce langage peut être celui du « destin » ; ce serait une contradiction que de le prêter à un Dieu qui crée en vue du meilleur et qui, avant de créer, calcule toutes les conséquences de ses actes. Si la cause première est un esprit libre et bon, il faut de rigueur que la vie présente se dénoue dans l'éternité et par des sanctions où la justice ait enfin le dernier mot.

Mais, si Dieu peut et veut réaliser la justice, pourquoi ne s'y prend-il pas plus tôt ? D'où vient que le vice triomphe si souvent sur cette terre, tandis que la vertu est méprisée, abandonnée sur la route et même opprimée ? Est-ce que le monde ne serait pas meilleur, si pareil désordre ne se mettait partout en vue et sous toutes les formes ? — « O mon fils, tu te jettes dans l'impiété » pour n'avoir encore qu'une idée

inadéquate des choses. « Dieu est bon ; et du bien ne peut sortir que le bien ». « Dieu n'est la cause d'aucun mal. »

Le propre du devenir est d'affaiblir et de détraquer insensiblement tout ce que domine sa loi. La nature tend par elle-même à perdre de sa vigueur et de son harmonie ; l'homme, de son côté, tend de plus en plus à transgresser la loi morale. Cette marche régressive, qui tient à l'essence de toute créature, Dieu la tolère aussi longtemps que le bien l'emporte sur le mal. Mais, quand ce surplus cesse d'être fourni, sa sagesse intervient pour suppléer à l'indigence des choses : il transforme son œuvre, afin d'y faire dominer à nouveau la justice et la bonté. La vie morale, dans ce monde, subit des hausses et des baisses ; mais à celles-ci comme à celles-là préside toujours la même loi, qui est l'idée du meilleur [1]).

Si la justice de Dieu nous semble imparfaite, c'est que nous allons le nez dans l'ornière, c'est que nous ne tenons pas compte des arabesques immenses par lesquelles sa sagesse infaillible conduit l'humanité.

CLODIUS PIAT.

[1]) J'ai longuement développé cette solution dans *Croyance en Dieu* (pp. 135-157). Et Kant n'y est pour rien, à coup sûr ; elle est tout entière inspirée par l'idée de matière et de forme. Platon l'a même ébauchée à plusieurs reprises.

VIII.

ROGER BACON.

L'INTUITION MYSTIQUE ET LA SCIENCE.

La tendance intuitioniste qui amène R. Bacon à reconnaître dans l'expérience le critérium exclusif de la vérité de nos connaissances[1]), paraît d'abord faire de lui un lointain ancêtre des empiristes anglais du siècle dernier pour lesquels la certitude des axiomes de la géométrie ou même de toute proposition nécessaire repose sur l'expérience seule [2]). On s'y tromperait cependant, car l'empirisme du maître franciscain ne se borne pas au monde matériel et sensible ; il plonge, comme nous allons le voir, jusque dans les régions mystérieuses de l'intelligible et du divin.

Le docteur anglais distingue, en effet, une double expérience : l'une *externe* qui se fait par l'intermédiaire des sens ; c'est l'expérience dite humaine ou philosophique que l'homme réalise « selon la grâce qui lui est donnée ». Or, cette expérience, quelque savante qu'elle soit, est forcément imparfaite, et, à cause des difficultés qui l'accompagnent, reste toujours insuffisante à fonder la certitude absolue, même dans le domaine des choses sensibles. Nous avons du reste des concepts d'un ordre plus élevé, — c'est un fait — et qui atteignent des réalités purement méta-

[1]) « Oportet omnia certificari per viam experientiae. » *Op. Maj.*, loc. cit., c. 1, p. 169.

[2]) Cfr. John Stuart Mill, *A System of Logic*, B. II, c. V-VIII.

physiques. Or, il est évident que l'intuition externe, si vacillante déjà lorsqu'elle veut fixer la vérité dans sa propre sphère, ne saurait atteindre l'ordre spirituel [1]). Si donc l'intelligence doit sortir victorieuse du doute où la plonge sa faiblesse, justifier la vérité de ses jugements et la réalité objective de ses concepts, il lui faut un secours supérieur, une expérience mystique, l'*experientia interna* que Roger oppose à l'expérience externe ou philosophique [2]), et qui non seulement éclaire les arcanes du monde intelligible, mais encore nous fait pénétrer plus avant dans la science même des êtres matériels. « Nam gratia fidei illuminat multum, et divinae inspirationes, non solum in spiritualibus, sed corporalibus et scientiis philosophiae [3]). »

L'intuition mystique est une des théories chères à Roger Bacon. Elle joue un rôle considérable dans sa synthèse doctrinale. Son crédit, du reste, fut longtemps incontesté au moyen âge où elle domina l'idéologie scolastique. A la fin du XIIIe siècle, en dépit des assauts du thomisme, elle compte encore de nombreux partisans.

Cette doctrine singulière de l'*illumination spéciale*, comme on l'appelait, paraît devoir son origine à certaines idées qui flottaient dans l'atmosphère intellectuelle de l'époque. On sait la part d'influence que Platon exerça, à travers saint Augustin, sur toute la philosophie du haut moyen âge. L'idée, familière au fondateur de l'Académie et reprise par l'évêque d'Hippone, que le corps ne peut agir sur l'âme, fut adoptée par Guillaume d'Auvergne. Or bientôt, de l'irréductibilité du matériel au spirituel on con-

[1]) « Sed duplex est experientia : una est per sensus exteriores... Et haec experientia est humana et philosophica, quantum homo potest facere secundum gratiam ei datam ; sed haec experientia non sufficit homini, quia non plene certificat de corporalibus, et de spiritualibus nihil attingit.» *Op. Maj.*, loc. cit., p. 169.

[2]) « Ergo oportet quod intellectus juvetur aliter, et ideo sancti patriarchae et prophetae, qui primo dederunt scientias mundo, receperunt illuminationes interiores et non solum stabant in sensu. » *Op. cit.*, loc. cit.

[3]) *Op. Maj.*, loc. cit. — Item, Brewer, *Op. Tert.*, c. LI, p. 192.

clut que la chose extérieure et sensible ne pouvait en aucune façon être cause de notre connaissance intellectuelle [1]). A cela vint s'ajouter plus tard une fausse interprétation de l'abstraction aristotélicienne conçue comme une véritable spiritualisation du *phantasma* imaginatif sous l'action de l'intellect agent. La conséquence était obvie : la synergie seule de l'objet et du sujet ne pouvait suffire à expliquer nos connaissances des êtres suprasensibles et la genèse de concepts abstraits, comme ceux de vérité, de bonté, de justice. Aussi voyons-nous Henri de Gand, pour sortir d'embarras, recourir à un concours spécial de Dieu, illuminant nos intelligences et nous faisant voir ces idées dans les raisons éternelles, dont elles deviennent une participation [2]).

Enfin il convient de signaler aussi parmi les sources de cette idéologie mystique, la théorie arabe de l'intellect séparé et unique, envoyant ses irradiations à toute intelligence humaine. Le cardinal Mathieu d'Aquasparta, disciple du Docteur séraphique, rapporte à Avicenne et à Gazali une doctrine selon laquelle les choses extérieures n'exerceraient aucune influence sur la formation des concepts spirituels. Nos idées seraient le résultat de l'irradiation en nos âmes d'une intelligence supérieure et planétaire, celle de la dixième sphère ; elle seule serait active dans l'entendement humain et recevrait l'influx immédiat de la vérité première [3]). Cette opinion en effet se retrouve en substance dans les

[1]) Le Franciscain Eustache d'Arras, maître en théologie à l'Université de Paris (XIIIe s.) discute et combat cette opinion. Cfr. *De humanae cognitionis ratione anecdocta quaedam... Quaestio disputata secunda fr. Eustachii, ad Oppositum*, 4. p. 189. (Quaracchi, ex typogr. collegii S. Bonaventurae, MDCCCLXXXIII.)

[2]) Cfr. De Wulf, *Hist. de la phil. scol. dans les Pays-Bas*, p. 175.

[3]) « Repulso nihilominus errore Avicennae et Algazelis, quod anima species intelligibiles a rebus non recipit, sed intelligentia decimi orbis, quae irradiat super animas rationales, imprimit in nostros intellectus ; et illa intelligentia est intellectus agens — quorum primus tollit animarum creationem et ponit animarum circulationem et revolutionem, secundus ponit intellectus humanus, sicut angelicus, immediate a prima veritate formatur et illuminatur... » *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam*, p. 145, ad Resp.

œuvres d'Avicenne [1]). Son influence fut particulièrement sensible chez Roger Bacon et chez son compatriote Roger Merston, dit l'Anglais.

La fortune de la théorie de l'illumination spéciale se maintient jusqu'à l'entrée en scène du thomisme [2]). Mais dès lors son crédit commence à baisser. Roger Bacon tente en sa faveur un vigoureux effort en lui imprimant des allures péripatéticiennes. C'est chose curieuse assurément de voir le hardi protagoniste de la méthode expérimentale et des réformes philosophiques, dont le tempérament novateur aurait dû, semble-t-il, l'incliner d'instinct vers la philosophie nouvelle, se poser au contraire comme son adversaire irréductible et prendre la défense du conservatisme augustinien dans son expression la plus intransigeante. Toutefois, si la thèse intuitioniste est si chère à Roger, ce n'est pas uniquement à raison de ses sympathies augustiniennes ; c'est aussi et surtout parce qu'elle satisfait mieux les exigences de son esprit affamé d'unité.

Dans l'intention de l'auteur de la lettre à Clément IV, la science est une vaste synthèse qui doit dominer toute la vie humaine, lui imprimer une direction décisive et

[1]) Avicenne, libr. IX *Metaph.*, c. III (édition de Venise, 1508). — Cfr. aussi, Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris, 1900, pp. 221 et ss.

[2]) Certaines formules familières à saint Augustin et détournées dans un sens idéologique par certains exégètes, ne contribuèrent pas peu à augmenter le crédit de l'*Illuminisme* aux douzième et treizième siècles. S. Thomas et les adversaires de l'idéologie mystique leur restituèrent leur véritable signification en les interprétant dans le sens exemplariste. (Cfr. Vacant, *Dictionnaire de théologie catholique ;* art. du P. Portalié sur *S. Augustin*, col. 2334 et ss.) A l'heure actuelle la critique n'est point encore unanime sur le sens de ces formules augustiniennes. Le P. Portalié se prononce contre l'exégèse exemplariste. « Si on s'en tenait là, dit le savant historien, il faudrait dire que S. Augustin n'aurait jamais touché au problème de la connaissance. » (*art. cit.*, col. 2335, c.) Le P. Portalié oublie que S. Augustin dans ses *Confessions* (l. X, cc. XVII, XX, XXI, XXIII, XXIV, XXV), dans ses *soliloques* (l. II, cc. 18 et 19 ; l. I, c. 8) et ailleurs (*Epist.* 146) se montre constamment partisan de l'innatisme, même après qu'il eut renié la théorie platonicienne de la réminiscence. Dès lors il est aisé de voir que les textes litigieux du *De Trinitate* (l. XIV, 21 ; l. XII, 24) rapprochés des principes de l'idéogénie d'Augustin excluent toute autre signification que celle de l'exemplarisme.

l'orienter sûrement vers sa fin. L'étude à laquelle l'homme doit tout ramener est celle du salut : tout son effort doit consister à tendre vers Dieu par la connaissance et l'amour. Or, l'unique moyen de réaliser cette destinée, c'est la sagesse [1] ; non pas une science quelconque ou fragmentaire, mais cette sagesse parfaite qui est contenue dans l'Écriture sainte et qui est la source de toute vérité soit d'ordre naturel, soit d'ordre surnaturel. La philosophie et les sciences lui sont soumises comme des servantes ; leur tâche consiste à assurer la souveraineté de la théologie — c'est le nom de la sagesse totale — en exposant et en y rapportant toute vérité [2] ; « nam si nitamur separare scientias ab invicem, non possumus dicere theologiam » [3].

Parce que la philosophie est comprise dans la sagesse divine révélée par Dieu aux hommes, le chrétien a le devoir de recueillir avec respect toutes les vérités éparses dans les œuvres des anciens. Car, s'il nous est permis de leur attribuer en quelque manière la découverte de la vérité, il n'en reste pas moins vrai que toute leur science et leur philosophie fut le résultat d'une grâce spéciale, d'une irradiation de la lumière incréée qui illumine tout homme venant en ce monde [4]. D'ailleurs les philosophes eux-mêmes ont été d'accord pour le reconnaître.

En effet, écrit Roger, tous posent une distinction entre l'intellect possible et l'intellect actif. Or, l'intelligence est

[1]) « Caeterum via salutis una licet gradus multi ; sed sapientia est via ad salutem. » *Op. Maj.*, P. II, c. 1, p. 33.

[2]) « Dico igitur quod est una scientia dominatrix aliarum, ut theologia, cui reliquae penitus sunt necessariae, et sine quibus ad effectum pervenire non potest ; virtutem in suum jus vindicat, ad cujus nutum caeterae jacent ; una tamen est sapientia perfecta quae in sacra Scriptura totaliter continetur, per jus canonicum et philosophiam explicanda et expositio veritatis divinae per illas scientias habetur. » *Ibid.*, loc. cit., p. 33.

[3]) *Ibid.*, loc. cit.

[4]) « Idcirco quamvis aliquo modo veritas philosophiae dicatur esse eorum, ad hanc tamen habendam primo lux divina influxit in animos eorum, et eosdem superillustravit ; illuminat enim omnem hominem venientem in hunc mundum, sicut dicit Scriptura. » *Op. cit.*, P. II, c. V, p. 38.

appelée *possible* parce que, puissance passive, elle est d'elle-même incapable de science et de vertu [1]), et, partant, se trouve dans la nécessité de recevoir du dehors l'ébranlement qui doit la faire passer à l'acte. Ce quelque chose d'extérieur à l'âme et d'où lui vient la science, c'est l'*intellect agent*, ainsi appelé parce qu'il influe sur elle et prête à l'entendement le concours illuminatif qui nous vaut la possession du savoir et de la vertu. « *Nam ponunt intellectum agentem et possibilem ; anima vero humana dicitur ab eis possibilis, quia de se est impotens ad scientias et virtutes, et eas recipit aliunde. Intellectus vero agens dicitur, qui influit in animas nostras illuminans ad scientiam et virtutem* »[2]). Du coup, nous sommes en plein subjectivisme. Aussi Roger éprouve-t-il le besoin d'ajouter aussitôt à sa thèse un correctif, d'ailleurs vain. Non pas, prétend-il, que l'intellect possible soit exclusivement passif et privé de toute spontanéité dans le phénomène d'intellection. Toute faculté ne réagit-elle pas en présence de son objet ? L'âme pose réellement l'acte de cognition ; c'est elle qui connaît, juge, compare, et de ce chef, l'intellect possible est vraiment agissant. « Licet intellectus possibilis possit dici agens ab actu intelligendi » [3]).

Ces atténuations, purement verbales, sont nécessaires à Roger pour prévenir tout reproche d'averroïsme ; car déjà suspect de témérité auprès de ses supérieurs, il a évidemment de bonnes raisons de marquer la différence entre ses idées et celles des averroïstes latins [4]).

Dans la théorie arabe, en effet, la connaissance elle-même est attribuée à une intelligence séparée. Dieu ou la raison universelle ne supplée pas seulement l'intellect agent ;

[1]) On remarquera cette affectation de Roger à réunir toujours ces deux termes comme s'il les identifiait dans leur commun principe : l'intelligence. On songe à la confusion du Vrai et du Bien que Platon critiquait chez son maître Socrate.
[2]) *Op. Maj.*, P. II, c. V, p. 38.
[3]) *Ibid.*, loc. cit., p. 39.
[4]) En 1270 et 1277.

il tient aussi lieu d'intellect possible dans l'homme, en sorte qu'il est vrai de dire que, dans ce système, la connaissance n'est en aucune manière attribuable au sujet ; elle se fait en nous, mais sans nous. Pour le Docteur admirable au contraire, l'intelligence n'est point unique ; elle est distincte dans chaque homme, personnelle et impérissable. Elle est passive sans doute, mais sans être réduite à une réceptivité absolument inerte ; elle concourt de quelque manière — du moins Bacon l'affirme — à l'acte d'intellection. Puissance endormie, il faut, pour la tirer de son assoupissement, un secours spécial, un adjuvant externe, sous l'influence duquel elle réagit, à peu près comme le principe sensitif réagit au choc de la réalité extérieure. La science naît en nous quand l'entendement a reçu les déterminations des choses et qu'il a subi en même temps l'influence illuminatrice de l'agent [1]). De la sorte, le maître augustinien croit pouvoir attribuer à l'intellect humain une causalité effective suffisante pour sauver l'originalité de la connaissance en chaque individu. Et même il écrira : ce qui intellige dans l'homme, ce n'est pas l'âme seule, mais le composé par le moyen de l'âme : « unde homo intelligit, licet per animam et magis proprie et verius sic dicitur quam quod anima intelligat in homine »[2]).

On voit déjà que E. Renan s'est trop pressé de ramener au monopsychisme la théorie baconienne de l'intellect agent séparé, et qu'il a eu tort d'utiliser cette unique et fragile donnée pour faire de l'école franciscaine un des principaux foyers de l'averroïsme latin au XIIIe siècle [3]). Roger Bacon avait d'ailleurs pris soin de prévenir toute erreur en se prononçant catégoriquement dans ses *Communia naturalium* sur la question de l'impersonnalité de l'intelligence. Il n'y ménage

[1]) *Communia naturalium*, ms. inédit, fol. 84.
[2]) *De Multiplicatione specierum*, P. I, c. II, p. 423.
[3]) Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, pp. 206, 207.

pas les épithètes virulentes à « l'erreur maudite » d'Averroès, et l'on sent combien il a à cœur de dégager son orthodoxie de toute compromission avec « l'hérésie dangereuse, détestable et perverse » qui a trait à l'unité ou à la pluralité de l'intellect. « Si l'âme — écrit-il — est une dans tous les hommes, la même âme sera à la fois souillée par le vice et remplie de vertus, bonne et mauvaise, juste et injuste, conclusion réprouvée autant par la philosophie que par la foi. Et pour la vie future la même âme sera glorifiée et damnée, car la philosophie démontre la vie future comme la règle de foi. Cette idée est du délire, elle est contre la philosophie, la religion et toute la raison, et elle détruit toutes les lois de la morale et de la nature. En effet, on arrive à une âme infinie, à une âme savante et ignorante tout à la fois. Averroès a beau dire que si l'intellect est multiplié suivant le nombre des hommes, l'objet intelligible sera aussi multiple. C'est une folie et il ne prouve pas cette conséquence. De ses paroles dans le même chapitre et ailleurs, on tire pour la soutenir cette même fantaisie, à savoir : que de l'intellect et de l'intelligible se forme une unité plus réelle que de la matière et de la forme. Mais il est facile de voir que l'objet intelligible ne se confond pas avec l'intellect et que ce n'est pas cet objet qui est multiplié, mais seulement l'idée que chaque intellect peut en prendre. La science, par exemple, reste une, bien que beaucoup d'intelligences la connaissent [1]). »

Mais si R. Bacon proteste avec la dernière indignation contre cette doctrine, « la plus perverse du monde [2]) », qui fait de l'intellect passif une substance soit séparée, soit périssable, et ruine l'immortalité personnelle de l'âme humaine, — par contre il maintient avec la même énergie que l'intellect agent n'est point une partie de l'âme. Qu'est-ce

[1]) *Communia naturalium*, fol. 83. Nous empruntons la traduction d'Emile Charles. (*Roger Bacon*, pp. 227, 228.)
[2]) Manuscrit cité, fol. 83.

donc alors ? C'est, dit-il, une substance distincte et séparée par essence de l'entendement possible [1]). Sur ce point notre docteur est entier et catégorique, et jamais il n'a varié. A voir la vivacité et l'acharnement avec lesquels il défend cette thèse, on devine qu'elle constitue une pièce organique essentielle de son système. Et en effet, elle lui est nécessaire — il l'avoue — pour démontrer que toute la sagesse des philosophes est le résultat, non de leurs facultés personnelles, mais d'une illumination divine ; en un mot, que toute philosophie est révélée et doit, de ce chef, être ramenée à la théologie [2]). La science divine n'est-elle pas le couronnement de toute science, le but de toute spéculation et de toute action [3]) ? Or, c'est dans ce but qu'il veut établir que l'intellect agent, distinct et séparé de l'âme, est, tout d'abord et principalement, Dieu lui-même ; puis secondairement les anges [4]).

Autour de lui cependant Roger constate avec amertume que cette opinion est de plus en plus abandonnée. Le vulgaire — comme il dit dédaigneusement — et le plus grand nombre des théologiens se montrent favorables à la thèse thomiste [5]). Aussi sa tentative doit-elle paraître réactionnaire. N'importe !

« Tous les modernes — écrit-il — admettent aujourd'hui que l'intellect agent est une partie de l'âme, de telle sorte

[1]) « Et sic intellectus agens, secundum majores philosophos, non est pars animae ; sed est substantia alia et separata per essentiam de intellectu possibili. » *Op. Maj.*, P. II, c. V.

[2]) « Et quia istud est necessarium ad propositi persuasionem, ut ostendatur quod philosophia sit per influentiam divinae illuminationis, volo istud efficaciter probare. » *Ibid.*, loc. cit.

« Tertia causa, propter quam sapientia philosophiae reducitur ad divinam, est quia non solum mentes eorum illustravit Deus ad notitiam sapientiae acquirendam, sed ab eo ipsam habuerunt et eam illis revelavit. » *Ibid.*, c. VI.

[3]) *Ibid.*, loc. cit., c. VIII.

[4]) « Ideo propter propositum meum consequendum, scilicet quod a Deo est tota philosophorum illustratio, ostendo quod hic intellectus agens est Deus principaliter et secundario angeli qui illuminant nos. » Brewer, *Op. Tert.*, c. XXIII, p. 74.

[5]) « Vulgus philosophantium,... necnon multitudinem magnam theologorum. » Bridges, *Op. Maj.*, vol. III, P. II, c. V, p. 45.

qu'il y aurait en celle-ci deux facultés distinctes, à savoir : l'entendement actif et l'intellect potentiel, ce dernier ainsi appelé parce qu'il est en puissance de connaître et ne possède pas la science de lui-même. L'intellection se réalise au moment où la faculté reçoit les impressions des choses et subit l'influence de l'agent qui l'illumine. Et cela est vrai, sans doute [1]) ». Bacon en tombe d'accord avec ses adversaires. Mais il proteste dès qu'on veut faire de cet agent une faculté de l'âme elle-même. C'est là, à son avis, une des plus grandes erreurs qui soient en philosophie et en théologie [2]). De plus, elle va à l'encontre des autorités les plus respectables. Car, dit-il, ç'a été jusqu'ici l'opinion de tous les philosophes anciens et de ceux d'entre eux qui sont encore parmi nous que l'intellect agent est Dieu.

« N'ai-je pas entendu deux fois le vénérable évêque de Paris, messire Guillaume d'Auvergne, en présence de l'université tout entière, réprouver la doctrine contraire et confondre victorieusement ses partisans [3]) ? »

Et telle était aussi, à l'en croire, l'opinion de Robert

[1]) « Nam omnes moderni dicunt quod intellectus agens in animas nostras et illuminans eas, est pars animae, ita quod in anima sunt sicut duae partes, agens scilicet et possibilis ; et intellectus possibilis vocatur qui est in potentia ad scientiam, et non habet eam de se ; sed quando recipit species rerum, et agens influit et illuminat ipsum, tunc nascitur scientia in illo ; et hoc est verum. » Brewer, *Op Tert.*, c. XXIII.

[2]) « Propter evacuationem unius maximi erroris, qui sit in theologia et philosophia. » Brewer, *Op. Tert.*, loc. cit.

[3]) « Sed falsum est quod agens sit pars animae. Nam hoc est penitus impossibile... Et omnes sapientes antiqui, et qui adhuc remanserunt usque ad tempora nostra, dixerunt quod fuit Deus.

» Unde ego bis audivi venerabilem antistitem Parisiensis Ecclesiae, dominum Guillielmum Alvernensem, congregata universitate coram eo, reprobare eos, et disputare cum eis ; et probavit per aliquas rationes quas pono, quod omnes erraverunt. » Brewer, *loc. cit*, p. 74. — Item, *Op. Maj.* (vol. III, ed. Bridges), P. II, c. V, p. 47.

On se demande comment V. Cousin et E. Renan *(Averroès et l'Averroïsme*, p. 183) ont pu prendre occasion de ce texte pour faire de Guillaume de Paris un représentant de l'averroïsme. Rien ne peut justifier pareille imputation. On ne voit pas davantage pourquoi E. Charles, qui d'ailleurs repousse l'accusation précédente, *(Roger Bacon*, p. 327) reproche avec Hauréau à Roger d'être un rapporteur infidèle des doctrines de l'évêque de Paris. Si ce dernier refuse d'admettre l'intellect agent soit comme partie de l'âme, soit comme substance séparée, il admet cependant avec Bacon que c'est Dieu qui illumine et meut l'intel-

Grossetête, évêque de Lincoln et celle d'Adam de Marisco, « deux des plus grands clercs du monde et consommés en science humaine et divine »[1]).

« Il arriva — raconte-t-il à propos du dernier — que quelques frères mineurs présomptueux demandèrent ironiquement au frère Adam de leur dire ce qu'était cet intellect agent ? — C'est le corbeau d'Elie, leur répliqua-t-il, voulant signifier par là Dieu ou un ange. Il ne voulut pas leur répondre plus clairement, parce que leur question était faite dans le but de le tenter et non par amour de la sagesse »[2]).

De même que les formules augustiniennes avaient provoqué les interprétations contraires de l'illuminisme et de l'exemplarisme, de même Aristote allait se voir mêlé aux discussions et sollicité tour à tour de rejoindre les deux partis. Le texte fameux et obscur du *De Anima*, qui divisait déjà les premiers commentateurs du Stagirite et qui intrigue encore aujourd'hui la critique, justifie sans doute l'usage que Roger Bacon veut en faire en faveur de sa thèse et la tentative d'accaparer à son profit exclusif tout le bénéfice de cette autorité.

Le Philosophe nous apprend, dit-il, que l'intellect agent est séparé de l'intellect potentiel ; — qu'il est incorruptible selon l'être et la substance ; l'entendement passif au contraire est incorruptible quant à la substance seulement, et

ligence humaine. N'est-ce pas dire implicitement que Dieu est l'Intellect agent de nos âmes? (Cfr. Hauréau, *Hist. de la Phil. scol.*, t. I, p. 154 ; — Noël Valois, *Guillaume d'Auvergne*, p. 290.)

[1]) « Dominus vero Robertus, episcopus Lincolniensis et frater Adam de Marisco, majores clerici de mundo et perfecti in sapientia divina et humana, hoc idem firmaverunt. » Brewer, *Op. Tert.*, loc. cit., p. 75.

[2]) Unde quando per tentationem et derisionem aliqui minores praesumptuosi quaesiverunt a fratre Adam : « Quid est intellectus agens ? » respondit : « Corvus Eliae », volens per hoc dicere quod fuit Deus vel angelus. Sed noluit exprimere quia tentando et non propter sapientiam quaesiverunt. » Brewer, *loc. cit.*, p. 75.

D'après Werner, au lieu de « *Corvus Eliae* », il faudrait lire « *Currus Eliae* ». — Cfr. *Die Psychologie des Roger Baco* (Sitzungsberichte der Philosophisches-Historischen Classe der Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, Jahr. 1879, Heft I-IV, p. 489, nº 1. Wien.) Werner ne cite pas le manuscrit auquel il emprunte cette leçon. Cette variante n'a d'ailleurs aucune importance.

non quant à l'être, à cause de la séparation du composé. Il faut entendre par là évidemment que, pour notre docteur, l'intellect possible, à la dissolution du composé humain dont il est la forme substantielle, perd l'acte existentiel dont il était revêtu dans son union avec le corps, et reçoit alors l'actualisation des formes subsistantes.

En conséquence, conclut-il, l'intellect agent, incorruptible, selon le Stagirite, dans son mode existentiel comme dans sa substance, ne peut être une partie de l'âme sous peine de subir la décomposition des substances corporelles. En se séparant du corps avec l'âme, l'intellect agent qui en serait une partie, perdrait le mode d'existence dont il est revêtu dans le composé ; et Aristote aurait tort dès lors de le dire incorruptible selon l'être [1]).

On peut douter que l'exégèse du Docteur admirable rende vraiment le fond de la pensée aristotélicienne. Mais ce qui lui importe avant tout, c'est d'arracher à ses adversaires le patronage de celui dont le prestige grandit sans cesse dans les écoles et qu'il devient redoutable d'avoir contre soi. Aussi faut-il établir, à tout prix, que le texte célèbre du Stagirite relatif à l'intellect actif doit s'entendre d'une substance séparée, immatérielle et impérissable [2]). Roger s'y emploie de son mieux et son explication ne manque ni de vraisemblance, ni d'originalité.

Il s'empare d'abord très habilement d'une comparaison faite par Aristote lui-même. L'intellect actif — dit ce dernier — est à l'intellect possible ce que l'artisan est à la

[1]) « Philosophus dicit quod intellectus agens est separatus a possibili et immixtus. Item quod intellectus agens sit incorruptibilis secundum esse et substantiam, quoniam dicit ipsum differre a possibili penes incorruptionem ; sed possibilis est incorruptibilis secundum substantiam, et corruptibilis secundum esse, propter separationem ejus. Ergo agens secundum esse et substantiam erit incorruptibilis, quapropter non erit pars animae, quoniam secundum esse suum in corpore corrumpetur quando separetur. » *Op. Maj.*, I, P. II, c. V, p. 39.

[2]) Aristote, *De Anima*, lib. III, c. V. « Καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ απαθῆς και ἀμιγὴς τῇ οὐσία ων ἐνεργεία.... Χωρισθεὶς δ'ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον.

matière, ce que la lumière est aux couleurs [1]). Or, remarque Bacon, l'artiste est en dehors de la matière qu'il façonne ; il en est séparé substantiellement et selon l'être ; — de même la lumière est essentiellement distincte des corps qu'elle illumine et leur vient du dehors [2]). Aristote ne dit-il pas, en outre, que l'intellect agent est tout et est toujours en acte ? ce qui évidemment ne peut s'appliquer ni à l'âme ni aux anges. Dieu seul est omniscient et toujours en acte [3]). L'intention du fondateur du Lycée a donc été de montrer la nécessité d'un réflecteur spirituel illuminant l'âme, mais distinct et situé en dehors d'elle [4]).

Pour Roger, tous ces textes qu'il commente à la suite des Arabes sont d'une évidence décisive. Et si, selon lui, les « modernes » en ont donné une interprétation différente, d'après laquelle le Stagirite aurait admis deux intellects comme parties de l'âme, c'est que, ignorant ou connaissant mal le grec, ils se sont laissés abuser par une mauvaise traduction du texte aristotélicien. Le Philosophe, continue-t-il, voulant montrer que la science est le résultat de deux causes, d'un agent qui éclaire l'âme, et d'un sujet qui reçoit la lumière de l'agent, recourt pour prouver cette thèse à une loi générale de la nature. Tout effet, toute opération exige le concours d'une cause efficiente et d'une cause matérielle ou passive qui subit l'influence de la première. Il en est ainsi non seulement dans la nature, mais dans les œuvres artificielles. Par conséquent, il en sera de même dans les opérations de l'âme, notamment pour

[1]) Aristote, *De Anima*, loc. cit.

[2]) « Et dicit, quod (agens) se habet ad possibilem, sicut artifex ad materiam, et sicut lux solis ad colores. Artifex enim est extra materiam in quam agit, et separatus ab ea per essentiam ; similiter lux solis expellens tenebras a corporibus separata est ab eis per essentiam et advenit aliunde. » *Op. Maj.*, loc. cit., p. 39 ; — Brewer, *Op. Tert.*, c. XXIII, p. 76.

[3]) « Dicit etiam, intellectus agens scit omnia et est semper in actu, quod nec animae nec angelo convenit, sed soli Deo. » *Op. Maj.*, loc. cit., p. 39.

[4]) Brewer, *Op. Tert.*, c. XXIII, p. 76.

l'acte intellectuel. Que s'ensuit-il ? Que, pour expliquer l'activité supérieure de l'entendement humain, il faudra admettre un principe passif, l'âme, et un principe actif qui l'irradie d'un rayonnement spirituel, comme la lumière du soleil éclaire l'œil dans son acte de vision. Telle est, à n'en point douter, la vraie pensée d'Aristote. Mais le traducteur ne l'a pas compris et il a traduit erronément : « Puisque dans toute nature il faut reconnaître un principe actif et un sujet passif, il en sera de même dans l'âme » [1]). Et les « modernes », sur la foi de cette traduction plus qu'équivoque, se sont empressés de conclure — bien à tort — que, selon Aristote, ces deux principes se trouvent dans l'âme, comme parties d'elle-même. Ce qui est impossible. On ne saurait sans témérité admettre de telles contradictions chez un si grand génie. En effet, les exemples allégués par lui de l'artiste et de la lumière prouvent assez clairement que telle ne pouvait être sa pensée, puisque l'artiste est en dehors de la statue et la lumière hors de l'œil. Qu'a-t-il donc voulu dire ? Que deux conditions sont requises pour permettre à l'âme de passer de la puissance à l'acte, comme dans toute opération naturelle ou artificielle, à savoir : un agent et un patient. Et cela est vrai assurément. Mais il n'est pas moins vrai que la cause efficiente est substantiellement distincte de la cause matérielle, ainsi que l'enseigne Aristote lui-même dans sa *Physique*. Bref, pour conclure, ou bien Aristote a menti, ou il s'est contredit lui-même, ou les « modernes » se trompent en l'interprétant comme ils le font. L'intellect agent est dans l'âme par l'irradiation qu'il y détermine, non par sa présence substantielle. Et Dieu sans doute est présent partout à la fois par son opération et par son essence infinie, mais cette sublime essence n'entre en composition avec aucune autre nature, à la manière dont on prétend ici que l'intellect agent

[1]) Aristote, *De Anima*, III, 5.

et le possible seraient deux facultés de l'âme raisonnable [1]).

Enfin, pour trancher la question, n'avons-nous pas la déclaration formelle du Philosophe ! Pour lui, l'intellect actif est séparé de l'entendement potentiel « *secundum substantiam et esse* » ; c'est une substance séparée, impérissable, éternelle [2]) : c'est Dieu.

Telle est l'interprétation que Roger Bacon, après Straton, Alexandre d'Aphrodise, Pomponat, Farabi, Avicenne, Averroès et tant d'autres commentateurs, donne du sentiment d'Aristote sur la nature du νοῦς ποιητικός. Est-elle la vraie ? Question sur laquelle les critiques hésitent aujourd'hui encore à se prononcer [3]). Toujours est-il que le vague dont, volontairement ou non, le fondateur du Lycée enveloppe sa pensée autorise jusqu'à un certain point cette glose néo-platonicienne. Comme le remarque son dernier historien, si l'on suivait jusqu'au bout la pensée aristotélicienne, il faudrait dire que le νοῦς ποιητικός se confond avec Dieu [4]). Et, bien que le Stagirite ne l'affirme nulle part, Alexandre d'Aphrodise n'a fait en somme que se conformer à la pensée du maître en identifiant l'intellect actif avec le premier moteur.

Quoi qu'il en soit, du reste, l'autorité d'Aristote étant d'un trop grand poids en cette matière, Roger ne pouvait pas ne pas tenter d'en écraser ses adversaires [5]) et de rallier

[1]) Brewer, *Op. Tert.*, loc. cit.; — Item, *Opus Maj.*, loc. cit.; — *Communia naturalium*, P. 4a, fol. 83.

[2]) *Opus Maj.*, loc. cit., p. 39. « Ipse philosophus dicit quod intellectus agens est separatus a possibili et immixtus. »

[3]) Barthélemy Saint-Hilaire, *Aristote*, Psychologie : *Traité de l'âme*, Préface, pp. XXV et XXXIX. Paris, 1846 ; — Cl. Piat, *Aristote*, pp. 215 et 332, nº 3.

[4]) Cl. Piat, *Aristote*, p. 216. L'auteur fait aussi remarquer cependant qu'en plusieurs endroits Aristote déclare que l'intellect actif est une partie de l'âme.

[5]) John Peckham, sans être partisan de l'intuitionisme mystique, admet aussi l'interprétation platonisante du νοῦς aristotélicien. Les raisons qu'il en donne sont les mêmes que celles de Bacon. (Cfr. *De Hum. cogn. rat.*, p. 181, ad 1.)

les esprits, séduits par les innovations de la jeune école thomiste, à l'ancienne conception augustinienne.

Il est piquant à coup sûr de voir Aristote et Augustin rapprochés et réunis par Bacon et les augustiniens, dans une même fraternité d'armes, pour la défense de l'illuminisme et de l'intellect séparé. Les adeptes du péripatétisme thomiste avaient certes aussi de bonnes raisons à faire valoir pour revendiquer en faveur de leur système ce double et précieux patronage. Mais, de plus, ils faisaient éclater la faiblesse de la théorie traditionnelle par des arguments autrement efficaces que les raisons d'autorité, arguments auxquels du reste Roger Bacon ne semble pas avoir pris le souci de répondre. Cela étonnera moins quand nous le verrons manifester à l'endroit de la raison humaine une défiance qui le conduit jusqu'à appeler à son aide, dans ce problème capital de la certitude, l'autorité d'une révélation philosophique primitive et à faire de l'Ecriture et de la tradition la norme des vérités rationnelles ou théologiques.

*
* *

Il nous reste, pour terminer cette étude sur l'idéologie du Docteur admirable, à parcourir avec lui les degrés de l'intuition mystique.

On en compte sept. Le premier est celui des illuminations purement scientifiques, « *pure scientiales* ». Elles ont pour objet sans doute de manifester pleinement la vérité des résultats de l'expérience externe ou philosophique. Le second degré est celui des vertus [1]). Roger n'aime pas, on l'a déjà remarqué, à séparer la science de la vertu. « Illuminans ad scientiam et virtutem », disait-il plus haut en parlant du rôle de l'intellect agent. Il a une vague tendance à confondre le vrai et le bien, à identifier la volonté et l'intelligence. Pour lui d'ailleurs, le vrai mal, c'est

[1]) *Op. Maj.*, II, p. 170.

l'ignorance ; celle-ci est la cause première de tous les désordres moraux qui affligent l'humanité. « Malus est ignorans. » L'âme participe d'autant plus à la science divine qu'elle est plus favorablement disposée à l'égard de la vérité. Les cœurs purs et chastes ont l'intelligence plus ouverte aux vérités supérieures. Plus rapides aussi sont leurs progrès dans la science. On n'a pas de peine à reconnaître ici la doctrine de la pureté morale, chère à saint Augustin et que l'on retrouve également chez les néo-platoniciens et dans la mystique arabe. C'est à Ghazzali que Roger emprunte une comparaison qui revient plusieurs fois sous sa plume : l'âme souillée est comme une glace rugueuse et mate où ne se reflète qu'une image floue et indécise des objets ; l'âme vertueuse, au contraire, est semblable à un miroir poli et brillant qui rend avec fidélité et netteté les formes des choses [1]).

La pureté morale est si nécessaire, selon Bacon, qu'il est impossible à une âme corrompue de se reposer dans les régions lumineuses de la vérité. Le langage du pécheur est une manière de psittacisme ; c'est une récitation plus ou

[1]) « Alius gradus consistit in virtutibus. Nam malus est ignorans, ut dicit Aristoteles secundo Ethicorum. Et Algazel in Logica dicit, quod anima deturpata peccatis est sicut speculum rubiginosum, in quo non possunt species rerum bene apparere ; sed anima ornata virtutibus est sicut speculum bene politum, in quo formae rerum bene apparent. » *Op. Maj.*, II, p. 170. L'ouvrage d'Al-Gazali cité ici par Bacon a pour titre *Logica et philosophia.* Il fut traduit au XIIe siècle à Tolède par Dominique Gundisalvi et cette traduction fut imprimée à Venise en 1506. Le second chapitre contient un passage, reproduit par Bridges (*Op. Maj.* II, p. 170, note 1), auquel il est fait plusieurs fois allusion dans l'*Opus Majus :*

« Perfectio animae constat in duobus : munditia scilicet et ornatu. Munditia vero animae est ut expurgetur a sordidis moribus ; et suspendatur a phantasiis turpibus. Ornatus vero ejus est ut depingatur in ea certitudo veritatis ita ut revelentur ei veritates divinae... Verbi gratia : sicut est speculum cui non est perfectio nisi appareat in eo forma pulcra secundum quod ipsa est sine deformitate et permutatione, quod non fit nisi sit omnino tersum a sorde et rubigine, et nisi postea apponantur ei formae pulchrae in rectitudine. Anima vero speculum est ; nam et depinguntur in ea formae totius esse cum munda et tersa fuerit a sordidis moribus, nec potest ipsa discernere vere inter mores honestos et inhonestos nisi per scientiam. Depingi autem formas omnium quae sunt in anima nihil aliud est quam scientiam omnium esse in ea. »

moins machinale de choses péniblement apprises, mais dont le sens reste étranger à l'esprit. La splendeur de la vérité conquise nous pousse à l'amour de cette vérité, et l'amour se traduit par les œuvres : voilà ce qu'enseigne l'expérience. Non seulement la vertu éclaire l'intelligence dans le domaine des choses morales ; elle lui facilite aussi ses recherches dans l'ordre purement scientifique [1]). Et à ce propos, Roger cite avec fierté l'exemple de son disciple Jean de Paris, lequel, à peine âgé de vingt ans, sans maîtres et sans ressources, s'est acquis, dans l'intervalle d'une année, une science à laquelle peu de Latins pourraient prétendre. Cependant ce jeune homme ne se fait pas remarquer par une intelligence supérieure ni par aucun don brillant ; sa mémoire est médiocre. Mais il s'est conservé pur et chaste, et son savoir est une récompense de sa pureté virginale [2]).

Nous arrivons au troisième échelon de l'expérience mystique où nous trouvons les sept dons du Saint-Esprit énumérés par Isaïe. Le quatrième comprend les béatitudes évangéliques ; le cinquième les sens spirituels, « sensibus spiritualibus ». Les fruits du Saint-Esprit, parmi lesquels cette paix dont le Seigneur a dit qu'elle surpasse tout sentiment, constituent le sixième degré. Enfin au faîte de la sagesse, l'âme connaît le ravissement et l'extase ; elle voit et entend des choses qu'il n'est point permis à l'homme de révéler [3]).

[1]) « Nam impossibile est quod anima quiescat in luce veritatis dum est peccatis maculata, sed sicut psittacus vel pica recitabit verba aliena quae per longam meditationem didicit. Et hoc experimentum est, quod pulchritudo veritatis cognitae in suo fulgore allicit homines ad ejus amorem, sed probatio amoris est exhibitio operis. Et ideo qui contra veritatem operatur, necesse est ut eam ignoret, licet sciat verba decoratissima componere, et alienas sententias recitare, sicut brutum animal quod voces humanas imitatur, et velut simia quae opera hominum nititur peragere, quamvis non intelligat horum rationem. Virtus ergo clarificat mentem ut non solum moralia sed etiam scientialia homo facilius comprehendat. » *Op. Maj.*, II, p. 170.

[2]) *Ibid.*, loc. cit., p. 171 ; — Brewer, *Op. Tert.*, cc. 19 et 20.

[3]) *Opus Majus*, loc. cit.

La doctrine de l'illumination mystique telle qu'elle vient de nous être proposée par Roger Bacon, avec ses étapes diverses jusqu'au don supérieur de l'extase où l'âme trouve la science parfaite et la sécurité de l'esprit [1]), porte la marque évidente du néo-platonisme [2]).

La notion plotinienne des étapes illuminatives de l'âme en son ascension vers l'intelligence suprême, — notion que l'on retrouve d'ailleurs dans la philosophie moderne, chez Malebranche, Bossuet, Fénelon, Leibniz, et jusque chez Spinosa, — devait infailliblement pousser l'augustinisme médiéval à une fusion étroite de la théologie et de la philosophie. F. Picavet s'en autorise pour caractériser toute la scolastique et dépouiller Aristote au profit de Plotin de l'influence prépondérante que les historiens avaient cru pouvoir jusqu'ici attribuer au premier [3]). Mais cette prétention est manifestement exagérée. L'influence incontestable, quoiqu'indirecte, exercée par les idées néo-platoniciennes sur les esprits du moyen âge, par l'entremise de saint Augustin, des Arabes et des Juifs, s'atténue à la naissance de l'albertino-thomisme. Avec des éléments aristotéliciens s'édifie une nouvelle théorie de la connaissance intellectuelle, basée sur

[1]) *Op. Maj.*, loc. cit.

[2]) Il n'est pas douteux que l'Arabisme a servi de trait d'union entre la mystique grecque et l'intuitionisme augustinien du moyen âge. Le développement de l'intelligence chez Plotin aboutissant à sa jonction avec le « νοῦς » et à l'union extatique inconsciente (ἔκστασις) donna naissance dans l'Islam à la théorie de l'*ichrâq* ou illumination dite aussi « Philosophie illuminative ». On la retrouve aussi bien chez les Motazélites ou libres penseurs et chez les Motekallim, qui se rattachent à la grande tradition mystique à base plutôt chrétienne. Bacon, on le sait, aime à citer *Ghazzali*, le grand théologien de la foi musulmane; dans ses *Communia naturalium* (fol. 71) il signale sous le nom de *Philosophia orientalis* la fameux ouvrage d'Avicenne qu'il vaudrait mieux appeler selon Carra de Vaux, la *Philosophie illuminative*, dont la doctrine n'est autre que la mystique néo-platonicienne, correspondant à ce que les musulmans fidèles appellent le *Soufisme* ou mystique orthodoxe. — Cfr. Carra de Vaux, *Avicenne*, pp.151-153; *Gazali*, ch.VII; — Blochet, *Etudes sur l'Esotérisme musulman (Journal Asiatique*, t. XIX, pp.63-64); Probst-Biraben, *Contribution du Soufisme à l'étude du mysticisme universel* (R. Philosophique, mai 1906, p. 523.)

[3]) *Histoire comparée des philosophies médiévales* Paris, Alcan, 1905. Voir surtout les chap. IV et V.

l'abstraction, et celle-ci déplace complètement l'axe de la pensée philosophique au XIIIe siècle ; elle sert d'ailleurs partout — si on y réfléchit — à distinguer radicalement les systèmes réalistes des constructions idéalistes. L'intuitionisme mystique, en attribuant à la Cause première une efficience directe dans l'acte intellectif, réduit dans la même proportion l'activité propre de l'intelligence et, ruinant ainsi tout principe de distinction entre la nature et le surnaturel, permet d'assigner comme but à la philosophie l'union mystique de l'âme avec Dieu — ainsi que le voulaient Plotin et saint Augustin. Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Duns Scot ont vu le subjectivisme arbitraire de cette théorie et les conséquences qu'elle entraîne. Saint Bonaventure lui-même la condamne, quoique — toujours conciliant — il lui reconnaisse une part de vérité et confesse qu'elle n'est point contraire à l'orthodoxie de la foi catholique [1]). Le système de l'abstraction, que ces penseurs substituent à l'illumination, assure désormais dans l'Ecole le triomphe du péripatétisme et permet de délimiter nettement le domaine de la raison pure et celui de la foi. Le développement naturel de l'intelligence s'achève dans une union indirecte et négative avec l'intelligible pur, terme de la recherche philosophique, tandis que l'union mystique ou immédiate de l'âme avec l'Incausé est réservée exclusivement à la théologie où elle occupe une place très spéciale. A partir de ce moment il ne peut donc plus être question de rattacher la philosophie scolastique à des influences néo-platoniciennes ; et il ne saurait être permis de la définir par sa compénétration intime avec le dogme chrétien — sous peine de confondre deux choses *formellement* distinctes désormais, aussi bien dans le péripatétisme médiéval que dans le néo-thomisme des XIXe et XXe siècles.

*
* *

[1]) « Etsi verum ponat et fidei catholicae consonum. » *In II Sent.*, dist. 24, p. 1, a. 2, q. 4 : *Conclusio.* (Quaracchi.)

Roger Bacon offre cette originalité profonde que, pressentant pour ainsi dire le point de vue critique de la philosophie moderne, il a fait de la théorie de la connaissance intellectuelle le point central de sa synthèse doctrinale. Nous avons déjà indiqué comment l'intuition mystique lui permet de réduire les sciences à l'unité de la sagesse totale, par l'origine divine qu'elle leur assigne. De plus, sous l'empire de préoccupations critériologiques qui ne laissent pas de trancher singulièrement sur le dogmatisme vigoureux de son époque et trahissent en même temps un vague fond de scepticisme, Roger cherche à renforcer cette position en lui donnant l'appui d'un élément traditionaliste. Il a émis l'idée, absolument neuve au moyen âge, d'une révélation complète et encyclopédique du savoir humain à l'origine du monde, source d'une tradition qui devient pour nous une norme de certitude. « A ceux mêmes auxquels dans la suite fut confiée la loi — dit notre docteur — à nos premiers parents, aux patriarches et aux prophètes, Dieu révéla la plénitude de la philosophie » [1]). Cette révélation fut consignée plus tard dans l'Ecriture sainte laquelle devint ainsi la source, le fondement de toute science et de toute vérité. Cette conception est d'une extrême importance aux yeux de Bacon. « Et haec est valde notanda consideratio. » Il y revient avec insistance dans ses différents ouvrages, mais particulièrement dans son *Opus Majus* où il lui consacre d'abondants développements [2]).

L'intelligence humaine est tellement enténébrée depuis la chute originelle, que les lumières que Dieu lui dispense ne sont plus suffisantes pour lui permettre d'arriver

[1]) « Eisdem personis data est philosophiae plenitudo quibus et lex Dei, scilicet sanctis patriarchis et prophetis a mundi principio. » *Op. Maj.*, vol. III, c. IX, p. 53.

[2]) Voir les chap. IX à XIII de l'*Opus Majus*, vol. III ; — Brewer, *Opus Tertium*, pp. 74, 80, 81 ; — Dom Gasquet, *English historical Review*, 1897, pp. 508, 509 ; — R. Steele, *Metaphysica fratris Rogerii Baconi*, p. 38.

à conquérir la somme des connaissances nécessaires au salut. Comme Pascal, Bacon est vivement frappé par les faiblesses, les incertitudes, les contradictions, les erreurs où tombe sans cesse la raison humaine. Il n'est pas — dit-il — la moindre petite question où les philosophes parviennent à se mettre d'accord. « Nam tanta difficultate videndi veritatem premimur et vacillamus, quod fere quilibet philosophantium contradicit alii, ita quod vix in una vanissima quaestione, vel in uno vilissimo sophismate, vel una operatione sapientiae, sicut in medicina et chirurgia et aliis operationibus sapientiae unus cum alio concordat » [1]). Et ce ne sont pas seulement les philosophes profanes qui sont ainsi ballottés entre la vérité et l'erreur. Les saints eux-mêmes, pourtant si favorisés des lumières d'en haut, n'échappent pas à cette loi de contradiction. A preuve, les « Rétractations » de saint Augustin, les erreurs de saint Jérôme et d'Origène ; celles aussi d'Aristote, d'Avicenne, ces géants de la pensée, auxquels la philosophie doit de si brillants développements [2]).

Le docteur franciscain semble prendre un plaisir âpre et amer à ravaler l'orgueil de la raison, si bien qu'on appréhende de le voir tout à coup sombrer dans le scepticisme. L'homme — répète-t-il — est rempli d'ignorance et soumis à l'erreur dès son entrée dans le monde. Et alors même qu'il a atteint l'âge de discrétion et qu'il devrait se servir de son intelligence, il répugne à toute raison comme un animal irraisonnable. Tant le péché originel a mis en nous d'obstacles à la sagesse ! Que chacun d'ailleurs consulte sa propre expérience, il se convaincra aisément qu'il ne saurait par lui-même faire quelque progrès dans la philosophie [3]). Prenez, par exemple, le problème des univer-

[1]) *Opus Majus*, p. 15.
[2]) *Ibid.*, loc. cit.
[3]) « Homo totus est plenus ignorantia et errore ab ipsa nativitate, ita quod etiam quum pervenit ad annos discretionis et deberet uti ratione, repugnat omni rationi, sicut brutum animal Hoc impedimentum sapien-

saux. Question très simple — prétend Roger — mais que personne n'a réussi à élucider d'une manière satisfaisante sans livres ou sans docteurs. Et même avec le concours des maîtres quel labeur, quelle application, quelles veilles cette étude ne demande-t-elle pas ? Toute une vie consacrée à cette question ne suffirait pas à nous découvrir toute la vérité sur les universaux. Et qu'est-ce que cela prouve, en définitive, sinon la nécessité d'une révélation primitive totale pour suppléer à l'impuissance originelle de la raison ? Car, si l'on est forcé de recourir à un enseignement oral ou écrit, renforcé de veilles studieuses et prolongées, pour des questions aussi simples, aussi puériles, si l'on peut dire, *a fortiori* faudra-t-il admettre aussi la nécessité d'un enseignement révélé lorsqu'il s'agit de toute la sagesse de la philosophie [1]. « Quapropter necesse est horum veritatem a principio fuisse homini revelatam... Quapropter quilibet potest per se considerare quod revelatio necessaria est in hac parte. Et cum haec sint puerilia et minima, multo fortius erit hoc in tota sapientia philosophiae » [2].

Dès lors, on voit de quelle importance est la révélation primitive aux yeux de Roger Bacon. Elle est, avec la théorie de l'illumination spéciale, à laquelle elle est d'ailleurs si intimement liée qu'il serait aisé de les confondre, le seul moyen d'échapper au scepticisme et de donner

tiae causatur per originale peccatum. » Brewer, *Compendium studii philosophici*, p. 405.

[1]) « Et pono exemplum in minimo ; quoniam licet universalia Porphyrii sint apud eum fere sufficienter explicata... tamen non est homo ita bene studiosus quin oportet quod doctores multipliciter habeat et per longa tempora audiat et studeat antequam sciat totam veritatem universalium. Et nullus vix ante mortem haec sufficienter cognoscit quantumcumque habeat doctores ; quod patet propter discordiam omnium in hac parte... Et Avicenna ostendit super Porphyrium sextum universale ei defuisse et ipsum plures falsitates dixisse. Si ergo ignorantia horum est apud quemlibet, quamvis per totam vitam suam studeat in libris philosophorum, et licet doctores habeat solemnes, multo magis quilibet homo ignorabit haec et nunquam per se inveniet horum veritatem sine libris et doctoribus. » *Op. Maj.*, vol. III, p. 50.

[2]) *Ibid.*, loc. cit.

à l'édifice scientifique une base suffisamment solide, « magnum fundamentum totius comprehensionis humanae » [1]).

Mais de la nécessité d'une révélation primitive qui sauve la raison du doute, à l'existence de cette même révélation, il y a loin encore. Roger ne l'ignore pas et il s'efforce aussitôt de recueillir les documents qui servent à en établir le fait [2]).

L'Ecriture sainte, à son avis, insinue clairement que les seuls patriarches et après eux les prophètes, Joseph, Salomon et d'autres furent de vrais philosophes, instruits non seulement dans la loi, mais dans toutes les parties de la philosophie. Dieu leur donna une science consommée.

Après la Bible, on nous fait entendre les documents profanes. Nous voyons les mêmes choses attestées par l'historien Josèphe [3]), Averroès, l'astronome Ptolémée, Albumasar. Tous les philosophes, tous les poètes fameux sont postérieurs à Noé, à ses fils et à Abraham. Car Aristote confesse — et tout le monde est d'accord avec lui — que les premiers philosophes furent les Chaldéens et les Egyptiens [4]).

Ainsi les témoignages des auteurs profanes rejoignent ceux des documents sacrés. Mais pour enlever autant que possible tout doute à cet égard, Roger brosse une large et rapide esquisse de l'histoire de la philosophie où il s'efforce d'établir la continuité de la pensée philosophique à travers

[1]) *Op. Maj.*, loc. cit., p. 33.

[2]) « Nullum capitulum sapientiale est tanti laboris sicut est certificatio hujus rei, eo quod est magnum fundamentum totius comprehensionis humanae; atque curiositates et dubia multipliciter intercurrunt et oportet auctores et volumina abundantius revolvere quam pro aliquo alio articulo qui in toto sapientiae studio valeat reperiri. » *Op. Maj.*, vol. III, p. 53.

[3]) Roger Bacon reproduit très fidèlement un passage du premier livre des *Antiquités Judaïques*. Cfr. Flavius Josèphe, *Antiquités Judaïques*, trad. I, traduction de Julien Weill (Publication de la Société des études juives), respectivement ch. III, pp. 24, 9 et ch. VIII, pp. 39, 2. Paris, Ernest Leroux, 1900.

[4]) *Op. Maj.*, loc. cit., pp. 54, 55.

les âges de l'humanité [1]). C'est la seconde tentative de ce genre au moyen âge. La première était due à Jean de Salisbury.

Notre docteur reconnait — et on le croira sans peine — qu'il est très difficile de remonter la tradition philosophique jusqu'à son origine. Elle subit d'ailleurs des éclipses partielles que Bacon met sur le compte de la malice des hommes qui essayèrent d'abuser de la sagesse. Cependant Dieu suscita de temps en temps des sages, comme Salomon, Thalès, Aristote, pour renouer le lien de la tradition et rendre à la science son éclat ou même la compléter [2]).

Quelle portée faut-il assigner à ce traditionalisme ? Faut-il y voir une tentative de rejeter le motif dernier de la certitude en dehors de la raison humaine, sur l'autorité exclusive de la révélation ? Faut-il, identifiant celle-ci avec l'illumination spéciale, voir en Roger un traditionaliste avant la lettre, qui fait naître la raison de la foi et tient avec de Bonald et Gerbet que « la raison de chacun ne peut subsister que par l'adhésion au principe d'autorité » ? [3]) Nous avons répondu ailleurs [4]) à ces questions, mais d'une façon que des critiques, d'ailleurs bienveillants, n'ont pas jugée décisive. Pour ce motif, qu'il nous soit permis de préciser notre pensée.

Bien qu'à certains moments il soit difficile de décider si

[1]) Voyez dans les tomes I ou III de Bridges, les chap. 9 à 14.

[2]) *Op. Maj.*, loc. cit., pp. 67, 68. Toutes les données de cette étude ont été fournies à Bacon par les sources suivantes : les *Antiquités Judaïques* de Flavius Josèphe ; le vénérable Bède ; le *Speculum* de Vincent de Beauvais, et le *liber Historiarum ;* le *liber Etymologiarum* d'Isidore de Séville ; la *Chronica cluniacensis ;* l'*Almageste* de Ptolémée ; le *Magnum Introductorium* d'Albumasar ; S. Jérôme ; les *Gesta majorum Britonum ;* le *De Regimine Vitae* d'Aristote ; le *liber de Divinitate ad Asclepium :* Eusèbe et Clément ; le livre *de Mineralibus* de Solinus ; Averroès, *Super principium coeli et mundi ;* le *liber Secretorum* qu'il attribue à Aristote ; et surtout Saint Augustin *(De Civitate Dei)* dont le nom revient plusieurs fois à chaque page.

[3]) Gerbet, *Doctrines philosophiques sur la certitude*, p. 70. Paris, 1826.

[4]) Cfr. notre article sur *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon*, dans Archiv für Geschichte der Philosophie, XX. Band, Heft 2, 1907, S. 208-113.

les deux théories de la révélation primitive et de l'illumination spéciale sont confondues dans l'esprit de Roger, il paraît cependant plus certain qu'il les a vraiment distinguées. En effet, l'illumination intérieure de l'âme sous l'action de l'Intellect suprême constitue — ainsi qu'on l'a vu — le moyen naturel et régulier d'arriver à la science. Ce concours spécial de Dieu est postulé par les exigences de la nature ; il est *physiquement* nécessaire à tout acte d'intellection ; il a pour résultat de manifester à l'entendement l'évidence interne de la vérité. A l'irradiation divine répond donc une adhésion de l'intelligence. Mais comme depuis la catastrophe originelle, la grâce de l'illumination nous est parcimonieusement mesurée, l'homme ne peut plus arriver que très difficilement à une connaissance suffisante des choses nécessaires au salut. Dieu prenant en pitié la faiblesse humaine, suppléa par une autre voie à l'insuffisance de nos lumières. Il donna aux premiers hommes et à quelques rares privilégiés une révélation, sous forme d'enseignement cette fois, afin de nous faciliter et de hâter pour nous l'acquisition de la vérité totale. La révélation nous octroie de la sorte un système de connaissances tout fait, et cela dans le but de nous épargner ou d'abréger les labeurs et les tâtonnements du travail synthétique en philosophie. L'élaboration de l'édifice scientifique requiert en effet un long et pénible effort que l'homme, livré à lui-même, n'a plus ni le temps, ni le moyen de fournir, vu la brièvété de la vie et l'étendue du champ de la science. « Impossibile fuit homini ad *magnalia* scientiarum et artium devenire per se » [1]).

C'est d'ailleurs, dit Roger, pour leur permettre de compléter la philosophie, d'achever l'édifice de sagesse, en expérimentant par eux-mêmes les vérités de la révélation, que Dieu donna une si longue vie aux saints des premiers âges. « Deus dedit eis sexcentos vivere annos propter glo-

[1]) *Op. Maj.*, vol. III, p. 33.

riosas partes philosophiae in quibus studuerunt, ut quod Deus eis revelavit possent experiri per vitae longitudinem »[1]). La Révélation est donc de nécessité *morale* et non physique. Et si la raison lui répond d'abord par une adhésion de foi, celle-ci n'est point aveugle ; car il reste à l'intelligence d'expérimenter la vérité des enseignements révélés, comme on vient de le dire, ou de l'établir par les arguments de crédibilité. Après démonstration seulement[2]), la Révélation peut devenir une base de l'édifice philosophique et nous fournit alors une *norme* de certitude dans l'Ecriture et dans la tradition des sages. Est vrai pour Bacon tout ce qui est conforme à la sagesse divinement révélée[3]). La foi ne précède donc pas l'intelligence, et le « Credo ut intelligam » des écoles théologiques du XIIe siècle n'a pas plus d'attrait pour lui que la foi vague des fidéistes modernes à la raison impersonnelle. En dernière analyse, c'est la raison qui juge et nous fait voir la conformité de nos connaissances avec la vérité révélée aussi bien que l'évidence interne des jugements d'expérience.

Ainsi, pour nous résumer, si la *règle* de la certitude se trouve dans une révélation extérieure à nous, le *motif*, le fondement dernier est en nous-mêmes. Et c'est d'abord, dans le domaine des choses sensibles, l'expérience externe que Bacon appelle humaine ou philosophique. Ce critérium toutefois n'est pas décisif, cette expérience étant imparfaite. Dans la sphère des vérités supérieures de l'ordre métaphysique, nous avons l'expérience interne ou l'illumination spéciale, laquelle nous offre une certitude — même pour nos connaissances sensibles — résultant de l'évidence intrinsèque de la vérité, manifestée à l'intelligence par l'irradiation de l'Intellect divin.

[1]) *Op. Maj.*, loc. cit., pp. 67, 68.
[2]) « Qua probata nihil debet apud nos dubitari de arcanis sapientiae reperis apud auctores. » *Ibid.*, p. 53. Cfr. aussi chap. XVIII, pp. 75, 76.
[3]) « Si aliqua est sapientia huic (sacrae scripturae) contraria, erit erronea. » *Ibid.*, P. II, c. I.

Par cette distinction entre la théorie de l'intuition mystique et celle de la Révélation, Roger échappe au fidéisme des traditionalistes modernes qui posent le critère suprême de la vérité dans la tradition ou le *sens commun* universel. Malheureusement il n'évite cet écueil que pour retomber aussitôt dans le subjectivisme du sens *individuel* où conduit nécessairement un intuitionisme qui, négligeant la puissance abstractive de l'intelligence humaine et ruinant par là l'autonomie de son activité, attribue à l'action directe de Dieu en chaque âme la connaissance du vrai. Il est piquant de faire remarquer comment les conclusions de l'idéologie augustiniennne rejoignent ainsi celles de la Philosophie dite « nouvelle », laquelle n'a non plus rien trouvé de mieux à nous offrir comme *critérium* de la vérité métaphysique et religieuse que l'expérience personnelle et le sens intime du contact avec le divin.

Quelle place donnerons-nous au Docteur admirable dans l'histoire de la philosophie ? Incontestablement, il appartient d'abord à l'augustinisme médiéval dont il a simplement poussé jusqu'au bout les principes avec une hardiesse extrême ; il n'a rien sacrifié à l'aristotélisme envahissant et il a tenté un vigoureux effort pour relier fortement ensemble les diverses pièces d'une construction qui manquait souvent d'unité. Sa synthèse, malgré les incohérences inhérentes au système, ne manque ni de beauté, ni de grandeur. De ce chef, il est, peut-on dire, le plus augustinien des augustiniens. D'autre part, son culte de l'expérience, son scepticisme à l'endroit de la raison raisonnante, et les aspirations critiques qui se font jour dans son intuitionisme portent la marque d'une mentalité moderne. Roger Bacon ne serait pas trop dépaysé parmi nous. Peut-être aussi, s'il n'eût été chrétien, eût-il été sceptique !

P. Hadelin Hoffmans, capucin,
Docteur en philosophie.

IX.

POUR LIRE EN PSYCHOLOGUE LA VIE DES SAINTS.

1. Etats forts des saints. — 2. Etats faibles. — 3. Origine des idées. Richesse de la source interne. — 4. Induction du moi à autrui. — 5. Procédé négatif et procédé positif pour la connaissance des attributs divins : *via remotionis, via eminentiae.* — 6. Idée du moi.

La psychologie expérimentale se compose de lois vérifiables en tous les individus de notre espèce, même en ceux qui sortent le plus de l'ordinaire, à raison de leur vertu, de leur génie, ou de leurs vices. Les saints, les grands hommes, les criminels sont des hommes comme nous : ils ont les mêmes facultés, les mêmes inclinations essentielles. Mais, à côté des ressemblances, il y a des différences. « Il faut distinguer, après avoir rapproché, car enfin, nous ne sommes pas tous des saints, pas plus que nous ne sommes tous des criminels... Dans cette psychologie nouvelle, *prolongement* de la psychologie proprement dite, de quoi donc s'agit-il, sinon de chercher comment le crime, et, d'autre part le génie, la sainteté *naissent d'un ensemble de données communes*, mais perverties et dévoyées, ou agrandies et transfigurées, sans jamais perdre le point de contact avec *le point de départ originaire* » [1]).

Le saint suit les lois psychologiques, puisqu'il est homme ; mais il en applique un certain nombre d'une manière qui lui est propre, corrélative à sa mentalité, puisqu'il est saint. Notre tâche en cette étude sera de chercher sous quelle

[1]) H. Joly, *Etudes religieuses*, 20 avril 1909, p. 161.

forme il faut modifier chacune de ces lois générales, pour obtenir l'adaptation. Un logicien dirait : quelle différence convient-il d'ajouter au genre, pour former l'espèce ?

En continuant d'user de ce langage, en allant jusqu'au bout de cette conception dialectique, nous qualifierions ces adaptations de lois spéciales, constituant la psychologie des saints, comme les lois générales, dont elles sont l'application, constituent la psychologie sans épithète. Bien que le rapprochement ait quelque raison d'être, il faut éviter de le presser, car la matière ne le comporte pas. Le prendre à la rigueur serait méconnaître le caractère des faits, qui ne se prêtent pas à une pareille précision. Et, si l'on emploie ces termes, ce doit être en un sens large, qui admette des atténuations et des réserves.

Telle est la méthode que nous nous proposons de suivre.

Délimitons l'objet auquel elle doit s'appliquer.

Il y a une première limite déjà tout indiquée. On le sait, la vie chrétienne est une œuvre à deux : l'œuvre de Dieu, c'est-à-dire de la grâce, et l'œuvre de nos facultés. Or, ici nous considérerons exclusivement le jeu des facultés humaines, qui seul revient au psychologue, puisque la grâce échappe à toute perception expérimentale, qu'elle se mêle aux états mentaux, sans que la conscience puisse saisir directement son intervention.

Ce sont donc les faits accessibles au sens intime, qui formeront l'objet de notre étude. Encore n'en retiendrons-nous qu'une partie, la partie proprement ascétique. Nous laisserons de côté la partie mystique, parce qu'étant d'un ordre à part, elle se relie bien obscurément aux lois psychologiques. Aussi bien, un homme peut atteindre la forme la plus élevée de la vertu chrétienne, sans avoir été gratifié d'états mystiques : beaucoup d'historiens croient que saint Vincent de Paul est de ce nombre. Il n'entre pas le moins du monde dans notre pensée de contester la légitimité et l'excellence de ces voies privilégiées. Mais la sagesse conseille de diviser les difficultés, afin de les mieux résoudre : la

division du travail, et la spécialisation des tâches ont toujours leurs avantages.

Nous nous bornerons donc à considérer les états ascétiques, ou même les principaux de ces états, les dispositions les plus générales, qui, de l'aveu unanime, se retrouvent chez tous les saints, telles que l'habitude de la pensée de Dieu, un profond mépris d'eux-mêmes... L'existence de ces dispositions, que nous avons si souvent vérifiée dans les plus simples biographies, ne souffre difficulté pour personne. Cependant elle mérite d'attirer tout d'abord l'attention de l'observateur. Nos émules pourront compléter ces données : ils étudieront des faits, qui ont aussi leur intérêt, relatifs au caractère des saints, à la singularité des habitudes, au genre de vie en apparence étrange de quelques-uns d'entr'eux. Il convenait de préluder à ces recherches spéciales, en essayant de tracer les grandes lignes : c'est une modeste contribution à la partie *classique* du sujet, que nous désirons fournir.

Les lois générales de la psychologie s'appliquent à tous les saints : les unes, prises telles quelles, sans qu'il soit besoin de les modifier ; les autres, seulement après avoir reçu un complément ou un correctif, nécessaire à leur adaptation. Nous ne dirons rien des premières. Quant aux secondes, nous exposerons avec soin, d'abord la loi prise en elle-même, puis la variante, nous attachant à les caractériser du point de vue philosophique.

Cet objet ne nous paraît pas assez directement visé par les auteurs [1]) qui ont écrit sur la matière. La question étant complexe, on ne doit pas s'étonner que tous les côtés n'en soient pas également explorés.

[1]) M. H. Joly, dans sa *Psychologie des Saints,* a fait œuvre fort utile de rectification et de défense. Car, en dessinant les traits généraux de la physionomie des grands serviteurs de Dieu, l'auteur s'est attaché, chemin faisant, à signaler les fausses conceptions, et à dissiper les préjugés.

M. William James a publié une étude de très réel intérêt, *L'Expérience religieuse,* qui fait sentir même aux dissidents, l'importance du

Le saint est un chrétien très parfait. Or, l'état général de perfection que saint François de Sales appelle la dévotion, comprend la pratique de toutes les vertus, vivifiées et couronnées par une ardente charité. « Elle n'est pas autre chose, qu'une agilité et *vivacité* spirituelle, par le moyen de laquelle la charité fait ces actions en nous, ou nous par elle, *promptement*, affectionnément, et... *diligemment* [1]. » Les termes que nous avons soulignés, et plusieurs autres analogues qui sont familiers aux écrivains ascétiques, suggèrent ce que les psychologues contemporains désignent par états vifs ou états forts.

De là une première loi, qui a la plus large portée.

I. — Il y a généralement dans la conscience humaine, des *états forts*, et des *états faibles* ; des *idées en relief*, et des *idées oblitérées*.

Cette loi se retrouve sous forme implicite dans les œuvres de tous les philosophes : la simple notion des effets de l'attention soit spontanée, soit réfléchie, la suppose. Hume [2]) en a fait une étude spéciale. Comme de sa nature, cette loi peut être conçue sans attache systématique, on l'accepte sans difficulté. Nous en userons librement, car elle n'a rien qui s'oppose aux principes du plus franc spiritualisme.

Le saint a, lui aussi, une idée en relief, l'idée de Dieu, considérée avec les sentiments congénères, qui vérifient exactement les trois qualités caractéristiques des états forts, savoir : l'*intensité*, la *fréquence* et l'*influence*.

Que l'amour de Dieu soit intense chez les sujets d'élite,

sujet. Toutefois, « malgré les protestations de l'auteur, qui se défend de vouloir blesser les convictions religieuses de personne, ce livre est une critique implacable des religions positives. » (Revue néo-scolastique, mai 1909, p. 304).

M. E. Boutroux, dans son opuscule intitulé *Psychologie du Mysticisme*, a résumé en quelques pages des observations pénétrantes et suggestives. Il s'est attaché spécialement aux états mystiques, que nous ne croyons pas devoir étudier ici.

[1]) *Introduction à la vie dévote*, Ie Part., chap. 1.

[2]) *Traité de la nature humaine*, édition Renouvier, pp. 9, 18, 130. — Voir aussi *Essais philosophiques*, 2e Essai, p. 399.

objets de cette étude, nous ne nous attarderons pas à le prouver. D'abord, c'est l'un des éléments de la perfection chrétienne ; et par définition, ils sont de parfaits chrétiens. Puis la constatation s'en trouve à chaque page de leur histoire, et sous des expressions devenues banales, à force d'être répétées : ils nous sont présentés comme brûlant de l'amour de Dieu, consumés de zèle pour sa gloire, ayant une soif insatiable de la justice... Ces redites prouvent que le fait exprimé est patent et notoire, qu'il n'admet pas de discussion. A la différence de l'homme simplement vertueux, ils réalisent au *sens plein* [1]) le précepte du décalogue, aimant Dieu de tout leur cœur, de toute leur âme, de tout leur esprit, et de toutes leurs forces, « sans mesure, *sine modo* ».

Que faut-il de plus pour l'intensité ?

Le retour en est prompt et facile. Un saint, disait le P. de Ravignan, « c'est un homme qui a une idée fixe » : fixe, traduisons très fréquente ; et, de plus, douce et bienfaisante. La pensée de Dieu est celle qui au réveil apparaît la première dans son âme, qui s'éteint la dernière, et que, dans le courant du jour, mille circonstances raniment. A chaque page d'un traité de spiritualité, nous trouvons les mots de *vie intérieure*, *oraison mentale*, *oraisons jaculatoires*, *habitude de la présence de Dieu*. Au regard du psychologue, ces paroles signifient tout au moins union prolongée ou souvent renouvelée. La mère de Chantal demandait un jour à saint François de Sales, combien il lui arrivait de passer de temps, sans penser à Dieu. Le Bienheureux répondit : quelquefois un quart d'heure. Les supérieurs de saint Louis de Gonzague, craignant qu'une application trop soutenue à la présence de Dieu n'épuisât ses forces, lui prescrivirent d'en distraire son esprit. Il eut beaucoup de peine à réussir ; et le sentiment de Dieu, qu'il essayait

[1]) « Non solum appretiative, sed etiam affective », comme disent les théologiens.

de chasser, lui revenait par tous les courants de l'association. Chez le jeune saint et ses émules, ce sentiment ne disparaît jamais complètement ; car, même quand l'esprit s'occupe d'un autre objet, par le plus intime de son être, et d'une manière sourde et profonde, il reste attaché à Dieu.

Si l'état vif tend à la réviviscence, l'état fort devra être impulsif ; c'est l'idée-force qui d'elle-même se dirige à l'action. Le juste en effet vit de la foi : c'est de la foi que procèdent ses espérances et ses joies ; c'est là que vont ses déterminations. Selon les maîtres de la vie spirituelle, la charité parfaite est le motif ordinaire de sa conduite. Nous avons bien dit : motif, chose qui meut, véritable cause, cause finale qui sollicite la volonté par l'attrait du bien supérieur qu'elle exprime. En dernière analyse, ce sera donc la perfection absolue, objet de la charité, qui se fera le moteur général de la vie psychique : action dominatrice, qui est la marque la plus significative de l'état fort.

Mais une idée en relief ne va jamais sans l'oblitération des états contraires.

A côté de la partie éclairée, il y a dans la conscience, une partie obscure, à demi ombragée, qui touche à l'inconscient.

II. — Quels sont les états faibles chez les saints ? L'amour du péché ? Ici, faiblesse ne serait pas assez dire : cet amour s'annule et disparaît dans l'état contraire, qui est la haine, haine aussi vive que la charité, dont elle est l'effet.

Car il est notoire que la haine du mal est inséparable de l'amour du bien, qu'elle en figure l'envers, et la face négative.

En mourant au péché, le parfait chrétien mortifie les tendances, qui y confinent, et qui, livrées à elles-mêmes, y mèneraient insensiblement. L'effort, s'il est bien conçu ne supprime que ce qui est désordonné, ou bien en voie de le

devenir ; il ne doit pas porter atteinte aux aspirations légitimes.

Aux yeux d'un psychologue, mortifier c'est affaiblir un état fort, lui ôter de sa vitalité ; c'est rendre une idée pâle, de colorée qu'elle était auparavant, c'est-à-dire *moins intense, plus rare,* et *moins impulsive :* autant de signes de faiblesse qui correspondent aux indices de force précédemment décrits.

Vous avez travaillé à mortifier en vous l'attache aux biens temporels. Il en résultera le fait suivant : le plaisir que beaucoup d'hommes trouvent à posséder de l'or, deviendra de moins en moins sensible, et bientôt ne vous tirera guère de l'indifférence ; de plus, le souvenir de ce plaisir peu remarqué, sera lent à reparaître ; et, si accidentellement il renaît, ce sera sans provoquer de l'inquiétude et des désirs. Bref, vous constaterez les trois signes de l'effacement, qui du reste vont ensemble et sont inséparables.

L'âme vit surtout par le désir. Or, « il y a des désirs terrestres, et des désirs célestes. De ces derniers, on n'en saurait trop avoir... Pour les autres... on ne saurait en avoir trop peu » [1]). C'est que pour un saint, ceux-là, les désirs célestes, représentent les sentiments à « intensiver » ; et ceux-ci, les dispositions qu'il convient d'affaiblir. Saint François de Sales avait poussé si loin ce dépouillement, qu'il pouvait dire de lui-même : « Je n'ai presque point de désirs ; et, si j'étais à renaître, je ne voudrais point en avoir du tout » [2]). Saint Bernard exprimait une pensée analogue : « Ad alia quidem omnia *mortuus* sum ; *non sentio, non attendo, non curo.* Si quae vero sunt Christi, haec vivum inveniunt et paratum. » Ce qui touche au Christ, me va au cœur ; le reste me laisse insensible, inattentif, indifférent...

[1]) Lecamus, *Esprit de S. François de Sales,* Partie III, chap. 25.
[2]) *Ibid.*

Mais, sous quelle forme se produit cette dégradation de l'état fort ? Par quels moyens ? Les maîtres de la vie spirituelle répondent : refuser à la nature les jouissances qu'elle réclame ; — lui imposer la souffrance qu'elle repousse quelquefois violemment ; — et lorsque, frustrée de toute satisfaction au dehors, la mauvaise inclination cherche à se survivre au dedans, dans l'imagination, ou la mémoire, la poursuivre en ce dernier refuge.

Expliquons-nous. Le parfait chrétien refuse à son palais des mets trop succulents ; il ne va pas jusqu'à l'entier apaisement de la faim ou de la soif ; il détourne les yeux d'un objet séduisant, — l'Evangile conseille d'arracher l'œil droit, s'il nous scandalise. Ces privations et autres semblables affaiblissent nos tendances sensuelles en leur ôtant la satisfaction qu'elles demandent. Mais en même temps, elles produisent un autre résultat très appréciable. Les psychologues nous apprennent que l'image, état secondaire, est alimentée par la sensation, état primaire ; et que les impressions voluptueuses jettent dans l'imagination une matière inflammable. C'est afin de préserver chez les religieux à la fois les sens et la mémoire, que dans les monastères la clôture interdit aux personnes du sexe l'entrée des parties réservées : les sens, qui, du fait, sont privés de la perception directe ; la mémoire dont les réminiscences s'atténuent, s'effritent et à la longue disparaissent, faute d'être renouvelées par des relations immédiates.

Mais il faut prévoir les cas très fréquents de la persistance de l'image dangereuse, alors même qu'elle n'est pas ravitaillée par la vision. En ces occurrences, il convient de lui opposer, avec les moyens surnaturels conseillés par les maîtres de la vie spirituelle, un mode de diversion suggéré par les psychologues. Il consiste à distraire l'esprit du tableau séduisant en le portant sur une représentation honnête assez attachante, pour lui faire concurrence. Celle-là, par le seul fait de son développement, divise

l'attention, en absorbe une partie à son profit, et affaiblit d'autant son compétiteur. Le résultat est d'adoucir les difficultés de la lutte : il est très appréciable chez les sujets à préoccupations intellectuelles. « Les sens ne sont pas encore éveillés dans l'enfant ; ils sont éteints dans le vieillard ; et *oubliés* chez l'homme d'étude », disait un directeur d'âmes fort expérimenté. Or, en ce cas, l'oubli provient d'une pensée d'étude, qui captive et divertit l'esprit. On comprend aisément que par suite des retraits successifs de l'activité vitale, la représentation importune pâlisse, s'anémie et finisse par s'évanouir. Bossuet avait déjà remarqué qu'il est bien plus facile de vaincre la passion, en changeant le cours des idées, que par une résistance de fil droit.

Une certaine dose de mortification est essentielle à la simple vie chrétienne. Le saint déclare à la mauvaise nature une guerre sans merci, et il poursuit avec un soin jaloux les moindres complicités que le mal pourrait conserver dans ses facultés et ses organes. Néanmoins, en bien des hommes, même après les rudes mortifications, les tendances à la volupté gardent un fond vivace, qui, de loin en loin, se manifeste par des retours offensifs presque violents : on sait qu'en saint Jérôme de longues austérités n'avaient pu dompter complètement la chair. Aussi, quand nous parlons d'états à affaiblir, nous indiquons un but que le saint désire atteindre, sans y réussir toujours pleinement.

Notons d'autre part que ce travail peut être mené fort loin, sans préjudice pour ce qu'il y a de légitime en nos inclinations. Sans doute, un homme généreux mais mal dirigé, ou d'un jugement peu sûr, sera exposé à fausser ce développement. Mais la cause n'en est pas aux exigences de la plus éminente vertu. Ce qui le prouve, c'est que la sainteté est compatible avec l'exercice de toutes les professions honnêtes, sans exception.

L'Église compte des saints à tous les degrés de l'échelle sociale, de saint Labre à saint Louis, savants, artistes,

guerriers, artisans, bergers, laboureurs... L'héroïsme chrétien n'exclut aucune forme de l'activité humaine : pas d'aptitude dans l'esprit, pas d'affection dans le cœur, dont il ne permette et même ne favorise l'essor. Nous verrons dans un deuxième article, qu'en se détachant de lui-même l'homme devient plus tendre pour autrui. Par conséquent, les qualités propres à chaque fonction sociale peuvent dans une âme passer à l'état fort, à côté de l'idée de Dieu, et sous sa bienfaisante influence ; car, en améliorant l'homme, la religion prépare le professionnel.

Seul le péché est écarté avec ses préludes naturels, parce que, lorsqu'il est question de développement, on ne saurait même le faire entrer en ligne de compte. C'est que sa présence ne peut que nous avilir. Si progrès il y a, c'est un progrès au rebours, celui que l'erreur ajouterait au savoir, la maladie à la santé, la multiplication des voleurs et des incendiaires à l'organisation du corps social. Toute manière d'être qui dégrade, doit être effacée : en cela il est vrai de dire comme au jeu : qui perd, gagne.

Telle est la solution que la sainteté chrétienne donne au problème du développement de l'être humain, problème à peu près identique à celui qui nous occupe, attendu que les états forts développent, et que les faibles atrophient. Quel est en effet le moyen de développer le plus complètement — qualité et quantité — les énergies de l'être humain ? D'accord avec l'apologiste, le psychologue répondra : c'est d'être un saint.

Et il en fournira ainsi la preuve :

A) Le Saint a le privilège à peu près incommunicable de traduire en états forts toutes les vertus religieuses et morales. Il leur donne le plus haut degré d'expansion, car il joint à l'accomplissement des préceptes, celui des conseils évangéliques, porté jusqu'à la limite des forces humaines. Et ces dispositions, déjà si pures, sont transfigurées par une inspiration supérieure, celle de la charité, mobile ordinaire de ses actions. Dès lors, l'Être, qui est le premier en

soi, est aussi le premier dans ses pensées et ses affections. S'unissant à lui, l'âme lui devient analogue : elle s'embellit et se spiritualise à son commerce. Et l'on voit quelle inépuisable variété de mouvements généreux, d'élans vers le bien, se produisent sous cette influence. A coup sûr, une telle vie intérieure, même considérée du côté qui seul est accessible au psychologue, épuise l'idéal philosophique. La raison a beau enfler ses conceptions ; elle n'arrive pas à l'égaler : « ... quem votis suis philosophia non potuit aequare... Minus est quod illa finxit quam quod iste gessit » [1]).

De ce chef, voilà déjà le perfectionnement moral assuré, avec toute l'élévation et toute l'étendue des devoirs qu'il est possible à l'homme de pratiquer.

B) Pour les autres modes légitimes de notre activité, la vertu chrétienne la plus délicate les accepte et même les favorise : elle aide l'intéressé à les traduire aussi en états forts, si bien qu'il est loisible à chacun de se spécialiser en deux choses : l'amour de Dieu, et l'exercice d'une profession sociale.

C) Quant à la partie oblitérée, elle ne comprend que les dispositions déréglées, le saint bien éclairé n'affaiblissant que ce qui ne mérite pas de vivre [2]).

C'est ainsi que la loi de l'inégale répartition de la lumière dans la conscience humaine, envisagée sous ses faces opposées, nous fournit deux premières applications.

Les suivantes seront tirées d'une loi importante aussi, celle de l'*origine des idées*.

Nos idées proviennent de l'expérience. L'homme les puise à deux sources qui représentent la perception expé-

[1]) Paroles de S. Ambroise, *De Abrah. pat.*, lib. 2, c. 2.

[2]) En regard de cette conception chrétienne du développement, que l'on place celle qui résulte des données positivistes. Que l'on examine d'un côté la nature des états psychiques qu'une éducation inspirée par le positivisme devrait fortifier ; et de l'autre, le grand nombre et la valeur exquise des qualités mentales qu'elle devrait oblitérer. La meilleure partie de l'être humain serait atrophiée, pour laisser à la moins bonne sa pleine expansion.

rimentale appliquée à son double domaine, savoir les propriétés de la matière et les qualités du sujet pensant. Comme tous nos concepts se rapportent à ces deux ordres, tous par conséquent se tirent des données fournies par les sens externes et la conscience. On sait que l'aveugle-né ne peut se former la notion de couleur ; pas plus que le sourd de naissance, celle de son. Si nous avons une idée de la soif, de la faim, c'est parce que au préalable nous avons éprouvé ces besoins. Si je ne les avais ressentis à aucun degré, faute de spécimen, il me serait impossible de les concevoir [1]).

La perception figure donc la première phase de l'origine de nos idées. Elle va nous occuper tout d'abord. Viendront ensuite, l'abstraction et la généralisation, qui en dépendent.

III. — Le saint étant de condition humaine n'a pas d'autres sources de connaissance naturelle que ses semblables. De plus, l'usage qu'il fait des sens externes, est le même que celui de nous tous.

Mais, chez lui, l'emploi de la source interne, la conscience psychologique, présente des particularités dignes d'intérêt. Il y puise en abondance les faits moraux qui permettent d'acquérir une conception plus compréhensive des qualités et des réalités de même ordre.

Ces faits éclosent en tous les hommes, même les plus vicieux, et y suggèrent les notions corrélatives. L'individu qui ne les aurait pas éprouvés, au moins sous forme rudimentaire et initiale, serait un monstre dans notre espèce ; il lui manquerait des éléments essentiels à notre constitution.

Il y a donc, d'homme à homme, une différence non de nature, mais de degré, et qui peut aller très loin, si l'on

[1]) « Admettez un homme dépourvu de tout sentiment de ce qui se passe chez lui ; il ne verrait plus que le dehors, et dans le dehors que des choses étendues, figurées, colorées : imagine-t-on que cet homme parvînt jamais à se représenter un être intelligent, sensible et volontaire ? Y a-t-il rien dans l'étendue, la couleur et la figure des corps, qui puisse mener à de telles idées ? » (Jouffroy, *Mélanges*, p. 129).

prend deux types de conscience opposés, l'un fort pauvre, l'autre très riche de sentiments moraux.

Il est avéré qu'un certain nombre d'individus passent une partie notable de leur vie sans pratique religieuse d'aucune sorte. Supposons l'un d'entr'eux, vulgaire jouisseur, tour à tour absorbé par les plaisirs des sens, et la préoccupation très vive aussi d'accroître sa fortune. De ce fonds de dispositions, jaillissent des idées analogues aux mobiles, des projets d'avenir, qui souvent caressés exerceront sur sa vie une influence bien caractérisée. Sans doute, au milieu de ces pensées sans dignité et sans grandeur, surgiront d'honnêtes aspirations, qu'il lui serait loisible de suivre et de fortifier. Mais, s'il en détourne l'esprit, elles perdront peu à peu de leur force, la réapparition en sera plus rare, et l'action impulsive moindre. La conséquence pour le sujet, c'est que la source interne lui présentera peu de types concrets d'actions morales, et des types vagues, décolorés, peu suggestifs. De ce chef, l'information deviendra peu abondante.

Elle le sera davantage chez l'homme qui accomplit tous ses devoirs. Et que cet homme, par un progrès incessant, s'élève à la vie parfaite, aussitôt s'épanouira dans son intérieur toute une floraison d'états moraux. Nous savons déjà que toutes les vertus chrétiennes sont chez le saint en pleine vitalité. Si l'on rattache à chaque vertu les conseils de perfection, complément naturel du précepte, si l'on considère les aspirations fréquentes vers le meilleur, les mouvements secrets de la volonté, toujours désireuse de surpasser les œuvres de la veille par une plus grande démonstration d'amour, on obtient un bel assortiment de faits religieux.

Ce qui étonne, c'est que leur auteur les perçoive, et les applique à ses semblables, sans en tirer complaisance [1]).

[1]) Fait saisissant, et que le philosophe, avec les données rationnelles dont il dispose, expliquera difficilement. Sans doute, on réduit la diffi-

La partie de sa vie intérieure, qui transparaît au dehors, dans la physionomie, la parole ou l'action, nous ravit. Tandis que nous ne pouvons assez l'admirer, lui seul en fait peu de cas ; et les intentions que le public trouve si pures, sont, à ses yeux, déparées par mille défauts.

De la sorte, il a tout le bénéfice d'une ample information, sans les inconvénients de l'orgueil.

Bref, de l'usage des sources, ce qui revient au saint, c'est une bonne cueillette due à l'introspection. Du point de vue idéologique, qui a tant d'intérêt pour le psychologue, il a donc choisi la meilleure part, la part exquise, qui du reste est à demi son œuvre, puisque, avec le concours de la grâce, il a produit la donnée observable. Car le processus de l'introspection est de même nature chez tous les hommes, chacun voyant en soi ce qui s'y fait. Dans l'âme très unie à Dieu, sous le rapport de la moralité, il se fait plus et mieux [1]) que dans les autres ; voilà d'où vient la différence.

Ce premier fait a des suites pour la connaissance de nos semblables, la connaissance de Dieu, et en général des vérités morales.

IV. — La conscience, en effet, nous offre des phénomènes individuels, et non encore des idées. Or le problème d'origine dont il s'agit, doit aboutir aux idées. C'est l'abstraction intellectuelle, qui, opérant sur l'objet concret de la perception, en dégage des concepts indéterminés, qui,

culté, en disant deux choses : d'abord les âmes parfaites ont un tel sentiment des grandeurs de Dieu, que ce qu'elles font, paraît quantité négligeable, à côté de ce qu'elles devraient faire ; en outre les mouvements de la mauvaise nature, vaines complaisances, retour sur soi-même, se mêlent aux déterminations les plus généreuses, et semblent les vicier. Néanmoins il reste encore des obscurités à dissiper ; et l'apologiste se demandera si les causes naturelles que l'on vient d'alléguer ne sont pas disproportionnées au fait dont il faut rendre compte.

[1]) Cette idée pourrait être complétée, par une étude ayant pour but de constater combien les idées des saints sur la pratique des vertus religieuses et morales sont complexes et riches de nuances. (Voir saint Bernard et sainte Thérèse.)

après comparaison deviennent généraux, et sous cette forme sont applicables à autrui. Par exemple, expérimentant tous les jours ma liberté, il est naturel que je m'en forme une notion abstraite, dont le contenu est assignable à mon voisin. Ainsi je connaîtrai l'existence du libre arbitre en Pierre et en Paul, par une sorte de *projection psychologique*, qui consiste à leur prêter ce que je vois en moi-même. Si je n'avais perçu en mon intérieur un premier spécimen concret, faute de matière, l'intellect n'aurait pu en élaborer le concept. Ainsi en est-il des qualités morales dont je saisis au dedans le germe ou la manifestation initiale, les suivantes par exemple : bonté, désintéressement, dévouement, pitié, miséricorde, docilité, respect, haine du péché... Le sentiment que je puis en avoir, m'invite à ébaucher la notion correspondante ; l'esprit travaille sur ces choses, en vue d'obtenir le concept proprement dit. A raison des lois de la pensée, il passe de l'individuel à l'abstrait, puis à l'universel. Telles sont les opérations requises pour expliquer l'origine de nos idées. Tout homme les produit : il perçoit, abstrait, généralise ; et les applications suivent.

En cela le bon procède comme le méchant. Voici en quoi ils se distinguent. Chacun est porté à juger les autres d'après lui-même : d'instinct il leur attribue ses propres manières d'être, du moins les plus saillantes et les plus fréquemment renouvelées, qui sollicitent l'attention, et s'offrent d'elles-mêmes à l'esprit, pour un emploi immédiat. C'est qu'il n'y a pour chacun qu'un seul type concret d'humanité, celui que l'introspection lui révèle ; et c'est d'après cette unité vivante dont il a le sentiment immédiat, qu'il se représente les autres unités de l'espèce. Aussi le vicieux est porté à penser que tout le monde lui ressemble. L'égoïste admet difficilement le désintéressement chez autrui ; le débauché ne croit guère à la vertu de gens en apparence très corrects, et s'imagine que ces apparences recèlent quelques secrets désordres.

Or, cette même loi psychologique produit chez le saint

des effets contraires. Lui aussi est enclin à projeter dans les autres ce qu'il trouve en soi-même, et comme il y trouve de nobles sentiments, il leur en prête. Il leur assigne les dispositions qui dominent en son intérieur, et colore ses semblables de ses propres états de conscience. L'échantillon de l'espèce, qu'il connaît le plus directement étant bon, les autres le deviennent pareillement.

Nous avons dit que l'homme vertueux et le vicieux sont enclins. Il s'agit donc seulement d'une *inclination*, qui est loin d'être irrésistible. Elle peut être en partie neutralisée par l'influence du tempérament et de l'éducation. D'ailleurs le plus pervers trouve dans les inclinations honnêtes de sa nature, les points d'appui nécessaires pour échapper à l'erreur. Quant aux plus parfaits, souvent leur vie n'a pas été sans péché ; ceux qui ont gardé l'innocence, restent sujets à des tentations, qui leur permettent de se représenter assez fidèlement l'état du pécheur. Chez les uns et chez les autres, il y a tout au moins sous forme initiale les sentiments reproductibles en toute conscience humaine : de là, possibilité d'induction.

Et, pour rendre cette induction exacte, si l'on possède des moyens suffisants d'information, il suffira d'en user logiquement.

Ici toutefois, un dernier avantage reste au saint. Lorsque des faits indéniables lui prouvent la culpabilité d'un individu, et qu'il n'a pas même la ressource de plaider les circonstances atténuantes, il peut, *sans sortir des strictes limites de la vérité*, porter encore un jugement favorable : malgré tout, ce malheureux demeure, en son fond, perfectible ; il peut réparer ses fautes, et rentrer dans la voie du devoir. C'était la pratique de François de Sales [1]. « Quand les fautes étaient si publiques et si manifestes qu'elles ne pouvaient se cacher, il *se jetait sur l'avenir*, et disait : que sait-on s'il ne se convertira pas ?... Les plus

[1]) Lecamus, *Esprit de S. François de Sales*, Partie III, ch. 13.

grands pécheurs sont quelquefois les plus grands pénitents. » Sans doute cette pensée n'a rien que de simple et peut venir à l'esprit de plus d'un ; toutefois elle ne prendra bien racine que dans l'âme charitable, gardant jusqu'au bout l'estime de l'être humain.

V. — Mais l'inférence, qui va de l'homme à l'homme, du semblable au semblable, n'est pas la seule : en me dégradant, je puis passer aussi par la pensée, du moi à l'animal ; et en m'ennoblissant, parvenir à la connaissance de Dieu.

Nous ne dirons rien de l'âme de la bête.

Quant à la connaissance des attributs divins, elle s'obtient par deux procédés, qui supposent naturellement des lois corrélatives dans l'esprit : négation et transcendance ; ou, selon le langage de l'Ecole, *via remotionis*, *via eminentiae*. Il est logique d'assigner à la cause universelle les meilleures qualités de nos âmes, à la condition d'en éliminer toute imperfection, et de les porter à la forme la plus haute [1]).

Ce pouvoir est commun à tous les hommes, usant normalement de leurs facultés. Mais encore ici, le degré diffère beaucoup d'individu à individu.

Il y a une première différence qui vient de la puissance intellectuelle, de l'instruction catéchistique ou théologique. Ecartons-la nettement, pour ne tenir compte que de la vertu. Il nous semble qu'à égalité de talent et de science livresque, une plus grande perfection morale assure la supériorité.

En effet, la recherche des attributs de Dieu est un véritable problème, ayant tout comme les autres, sa donnée et sa méthode de résolution. Car, une loi élémentaire

[1]) Il va de soi que le saint a sur Dieu des lumières supérieures à celles des autres hommes. Ce qui nous intéresse ici, c'est de marquer le lien étroit qui existe entre sa vie intérieure et l'usage des procédés indiqués par les philosophes.

de logique nous dit que l'esprit va de ce qu'il sait à ce qu'il ignore ; et que plus la chose connue est apte à révéler celle qui ne l'est pas, moins il faut de peine pour résoudre la question. Par exemple, si je désire connaître la doctrine de Platon sur la *Réminiscence*, le meilleur moyen d'abréger et de simplifier ma tâche, sera d'utiliser la meilleure traduction.

Dans le problème dont il s'agit, la donnée, c'est l'âme offrant au philosophe l'idée des qualités à convertir, après élaboration, en attributs. Et, nous l'avons dit, l'élaboration consiste en deux choses : *purifier* cette idée de toute défectuosité, et puis la *surélever* par le passage à l'infini.

Or, ces opérations seront d'autant plus faciles, que déjà en elle-même l'âme est plus pure et plus élevée.

Précisons. Etant doué de volonté, je suis fondé à croire que l'on peut, *sous certaines conditions*, assigner à la cause première, cette faculté. La première condition est de purifier. Mais il y a dans ma volonté deux sortes de défauts, en prenant ce mot au sens le plus large : des défauts personnels, qui sont les péchés, les inclinations et les habitudes mauvaises, manières d'être accidentelles, en ce sens que je pourrais ne pas les avoir ; en second lieu, des imperfections essentielles à ma nature, par exemple : le fait pour ma volonté libre de n'être pas toujours en acte, et d'interrompre ses opérations au moins pendant le sommeil ; le besoin qu'elle a, pour passer de la puissance à l'acte, de l'impulsion donnée par un principe supérieur...

Cette double purification sera difficile à certains sujets, notamment à l'homme animal dont nous parle saint Paul, qui ne perçoit pas les choses de Dieu, et les tient pour ineptie ou sottise [1]). Sans doute, il lui est fort possible de concevoir la volonté sans les péchés dont il l'a enlaidie dans sa propre personne. Mais cette idée le flatte médiocrement : en lui présentant une volonté correcte, elle lui

[1]) I *Cor.* IV, 14.

reproche ses fautes, et l'humilie. Entretemps l'amour-propre intervient pour insinuer que les dispositions réputées blâmables ne le sont pas toujours ; et ces atténuations diminuent l'empressement à corriger. Aussi l'opération, qui aurait pour effet de retrancher les impuretés, se fera sans goût, et d'une manière languissante. Souvent même elle ne s'achèvera pas, l'esprit s'en détachant lui-même, faute d'attrait pour la continuer, et retombant dans le cercle de ses préoccupations ordinaires.

Or, la première partie du procédé purificateur, qui porte sur les taches personnelles n'aboutissant pas, il n'y a pas même lieu de songer à la seconde, tendant à supprimer les imperfections essentielles, qui sont de l'ordre métaphysique.

Difficulté pour l'homme animal de purifier. Ajoutons : difficulté de surélever. Sans doute, les mouvements de sa volonté qui vont au bien (car tout n'est pas mauvais dans l'être humain) peuvent, après la transfiguration requise, être attribués à Dieu. Mais ces mouvements, étant rarement convertis en véritables déterminations, et ne dépassant pas la phase initiale de la velléité, apparaissent sous une *forme terne et chétive*, qui attire peu le regard, et prépare mal l'esprit à surenchérir.

Il en est de cette âme comme d'un portrait dont une moitié est couverte de poussière, tandis que l'autre moitié, celle qui représente les lignes les plus expressives de la physionomie, serait presque effacée par suite de contacts meurtriers. Un artiste, qui voudrait étudier ce tableau, et s'en inspirer, devrait au préalable le nettoyer, puis fortifier les lignes à demi disparues, en leur donnant du coloris et du relief.

Il suit de ces considérations que le pécheur dégrade la donnée initiale du problème, et contrarie le travail de résolution, quant à sa double partie : en multipliant les défectuosités qu'il faudra plus tard retrancher ; et d'un autre côté,

en rapetissant les inclinations les plus nobles dont il faudra grandir le concept jusqu'à l'infini.

Sans même y songer, le saint, n'ayant d'autre souci que celui d'éviter le mal et de faire le bien, produit en lui-même des effets exactement opposés. Car il n'y a que deux moyens généraux de sanctification, et ils préparent directement la purification et la surélévation intellectuelles dont nous avons parlé.

Le moyen négatif chasse de notre âme le péché et ce qui mène au péché. Eviter le mal, c'est fuir la faute et ses préludes, supprimer les vices, affaiblir les tendances naturelles, qui en s'exagérant deviendraient désordonnées, développer toutes les vertus de renoncement, humilité, patience, mortification de la chair, qui poursuivent dans les replis de notre être, les dernières complicités du mal. Ainsi disparaissent, ce semble, dans la mesure du possible, les défauts opposés de près ou de loin à la moralité.

Quant aux autres défauts personnels qui ne sont ni péché ni occasion de péché, ils peuvent subsister en partie. Toutefois le désir d'éviter pour soi-même les moindres imperfections, exerce sur les âmes d'élite dont nous parlons, une influence salutaire à la correction.

Les retranchements déjà opérés dans l'âme qui s'attache à fuir le péché, ne sont pas à refaire sur l'idée de l'âme : c'est autant de gagné, ou d'économisé pour l'effort intellectuel.

Mais l'individu ne pouvant éliminer que les défectuosités accidentelles sur lesquelles il a prise, resteront les limitations essentielles à l'être créé. Pour cette deuxième purification, une certaine dose de science philosophique est nécessaire au parfait chrétien comme à nous tous ; et, s'il en est privé, il est exposé à tomber dans l'anthropomorphisme. Toutefois, il faut observer que même en ce cas, à égalité d'intelligence et de connaissances acquises, il conservera la supériorité. Car, sa vigilance continuelle à se

préserver de ce qui déparerait la vie intérieure, rendant plus délicat le sens des choses de Dieu, porte à rejeter vivement les moindres imperfections. Un instinct supérieur l'en détournera, avant que la réflexion ait complété la preuve. « Autant nous sommes *purs*, dit Bossuet, autant nous pouvons imaginer Dieu ; autant que nous nous le représentons, nous devons l'aimer ; autant que nous l'aimons, autant ensuite nous l'entendons » [1]). Pensée qui fait écho à la parole de l'Evangile : « Bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu. »

Si éviter le mal ou le réparer c'est purifier en nous l'image de Dien, faire le bien ce sera élever cette image, la rendre plus suggestive de ses mystérieuses prérogatives, et de la sorte préparer l'emploi de la méthode de transcendance. Car faire le bien, pour un chrétien, c'est développer en lui les vertus religieuses et morales, c'est-à-dire la plus grande partie des qualités susceptibles d'être converties en attributs divins, justice, bonté, miséricorde... Ces vertus, et autres semblables, atteignent chez les saints un degré de perfection, difficile à concevoir pour les profanes. Elles s'ennoblissent et s'affinent par suite d'un commerce incessant avec Dieu. Dis-moi qui tu hantes, je te dirai qui tu es : hanter Dieu, c'est le moyen de lui ressembler. Qui s'unit à lui, nous dit saint Paul, se spiritualise progressivement, et lui devient analogue : *qui adhaeret Deo, unus spiritus est*. En même temps qu'ils s'améliorent, les sentiments supérieurs s'avivent chez le saint, par le plus actif déploiement des énergies morales : il a une soif insatiable de la justice, un zèle brûlant pour étendre sur la terre le règne de Jésus-Christ. Nous savons qu'en lui toutes ces affections sont des états forts. Or, une qualité, qui en *se transfigurant* s'« *intensive* », se rend de moins en moins indigne de l'assimilation divine. De là, pour l'intéressé, une facilité plus grande,

[1]) *Pensées chrétiennes et morales*, t. X, p. 580 ; édit. Vivès.

résultant des ressources de sa vie intérieure, et une invitation plus pressante à la surélever par le passage à l'absolu [1]).

Concluons : toute âme humaine offre une « base d'élan » suffisante pour aller à Dieu.

Déjà une sanctification partielle améliore cette base.

La vertu consommée l'élargit et la hausse, autant que le permet notre infirmité native, de manière à rendre le mouvement ascensionnel plus puissant.

A chaque nouveau progrès, le saint acquiert un sentiment plus vif de la pureté [2]) de Dieu, et de ses grandeurs.

La connaissance du premier Être est donc conditionnée par la richesse de la source interne, non moins que celle de nos semblables ; et cela dans le sens le plus avantageux. L'ami de Dieu pense beaucoup de bien de ce qui n'est pas lui.

Mais il est loin d'étendre ce bénéfice à lui-même ; il pense du mal de soi, comme nous allons le voir. Et cette dépréciation n'est pas, en lui, un fait isolé et fugitif : elle s'unit très étroitement à l'*idée du moi*, et en fait pour ainsi dire partie.

VI. — Le moi humain, tel que nous l'envisageons ici, est un principe complexe, esprit et corps, conscient de lui-même et de ses facultés, maître de leur imprimer une direction de son choix. Un sous la multiplicité de ses opérations, il reste identique à lui-même à travers les phases de son existence.

[1]) Nous n'avons pas ici à étudier la nature du procédé de transcendance. Nous n'en considérerons qu'un aspect, celui qui se rapporte à la mentalité des saints.

[2]) L'effet peut être généralisé, et étendu à d'autres vérités morales. C'est ainsi que les joies de la vie future se conçoivent par affinité avec celles de la vie présente. Et dans ce problème comme dans le précédent, c'est l'âme humaine qui fait fonction de donnée. Le travail de résolution est de nature analogue : il faut d'abord *épurer*, puis *majorer*, ou mieux *transfigurer*. Là encore l'homme animal de saint Paul aurait à *déblayer :* témoins les Sadducéens, qui ne pouvaient concevoir sans relations sexuelles la condition de l'homme ressuscité.

Tel ou tel point de cette notion sera peut-être contesté. Nous les tenons tous pour exacts, et susceptibles d'une vérification régulière. Toutefois, nous ne nous attarderons pas à fournir la preuve, pour la raison que certaine modification désirée par des psychologues étrangers aux doctrines thomistes, n'infirmerait en rien les considérations que nous avons à présenter ici.

La principale est que dans l'idée du moi, à la perception de la réalité actuelle, s'ajoutent des éléments conceptuels [1]), notamment des souvenirs. « Le moi est la connaissance par l'état actuel, non seulement de cet état lui-même, mais encore de *l'ensemble des états qui l'ont précédé*, ces états tant actuels *que passés étant réunis sous le terme commun de moi* » [2]).

Il est naturel de penser que les plus vifs de ces états, les plus sympathiques, fréquemment rappelés nous deviennent presque habituels.

Chez la plupart des hommes, l'un des sentiments les plus familiers, est celui de leur mérite personnel. Car le moi se complaît dans la vue de sa propre excellence ; il aime à valoir et à penser qu'il vaut. Sous cette influence, il fait une sélection entre les états de conscience : d'instinct, il écarte ceux qui le rabaissent, les laisse s'éteindre de nescience et d'oubli, en leur refusant l'attention, condition de vitalité. En sens contraire, il retient et souligne les faits qui sont à sa louange.

Telle est du moins l'inclination commune à tous les hommes, car elle émane de la nature. Mais en tous elle ne produit pas les mêmes effets. Nous ne considérerons en cet endroit que les individus dans lesquels elle a pris un

[1]) Rabier, *Psychologie*, p. 454 : « L'idée du moi se forme par une synthèse mentale, dont la *mémoire* et la conscience fournissent les éléments. »

[2]) Luquet, *Idées générales de psychologie*, p. 8. — V. Bergson, *Matière et Mémoire*, chap. III.

grand développement [1]). L'orgueilleux se compose une image de complaisance avec les traits flatteurs recueillis à l'aide de la sélection déjà indiquée, et les heureuses perspectives de l'avenir ; et cette image le suit partout, elle s'allie intimement à l'idée du moi. Les moindres circonstances la rappellent ; l'attrait qu'elle inspire la fixe et la maintient, si bien que les deux effets réunis, fréquence de retour et prolongation de durée, figurent une sorte de *permanence*.

Voici quelques signes de cette permanence au sens large : d'abord parler de soi à temps et à contretemps ; prendre peu d'intérêt à des récits où l'on n'a pas le beau rôle, se montrer inattentif et distrait dans les conversations où l'amour-propre ne trouve pas son compte. Car, la manie de se mettre sans cesse en évidence montre que sans cesse on pense à soi. La bouche parle de l'abondance du cœur, nous dit l'Evangile : or, ce que la langue loue, le cœur le prise très haut. Mais une tendance, qui à chaque instant cherche à se satisfaire, doit de même être toujours en éveil.

En second lieu, l'attitude générale du sujet, et certaines particularités très expressives, par exemple, le regard dédaigneux, le geste impérieux, le verbe haut, le ton tranchant, s'ils sont habituels, trahissent l'existence d'une *habitude* intérieure, qui les détermine et les explique. Aussi dit-on de l'individu en qui on les constate : il se croit, il est suffisant, il est infatué de son mérite, il est *plein de lui-même*. Autant de paroles qui désignent une manière d'être persistante.

Pour Napoléon à l'apogée de sa gloire, le moi n'est pas nu et dépouillé de souvenirs, comme s'il était né d'hier : ce n'est pas celui d'un enfant. Il a déjà un passé éclatant, dont

[1]) Afin de mettre la théorie en évidence, nous considérons le fait seulement sous une forme bien saillante. Mais, les saints exceptés, il nous semble que tous les hommes gardent quelque estime de valeur personnelle, tout en différant beaucoup dans la manière de la concevoir : l'un se prévaudra de son intelligence, de son habileté dans les affaires, l'autre de sa force physique...

les souvenirs lui reviennent, chaque fois qu'il prend conscience de lui-même : le moyen de dire *moi* sans songer qu'il est empereur ! Le moi du grand homme est donc orné d'auréoles, lui rappelant, aux moments de plus complète liberté intérieure, les victoires remportées, l'autorité exercée, les succès espérés, avec résonance confuse d'adulations.

L'idée qui nous occupe, contient donc deux choses : d'abord une perception naturelle, qui a pour objet le principe conscient de ses facultés, et ensuite une partie conceptuelle, composée de souvenirs et d'espérances.

Que l'on nous permette une analogie, du reste très fondée en raison. Il en est des manières d'être du moi comme de celles des objets matériels : ici et là l'association produit les mêmes effets. De même qu'à la blancheur du lait s'associe la saveur, ainsi au sentiment du moi s'unit étroitement l'appréciation du mérite personnel, avec les souvenirs plus ou moins bien interprétés, qui la fondent. Or, quand il s'agit de la connaissance des phénomènes matériels, les psychologues nous parlent de *perception acquise*. Ces mots, dans la langue philosophique, signifient que « l'objet perçu par un sens apparaîtra devant nous, comme s'il était perçu par tous les sens à la fois. Ainsi, rien qu'à l'odeur nous reconnaissons la rose ; rien qu'au timbre et à la force de la voix, la personne qui parle et la distance de laquelle elle parle ; rien qu'à la vue d'un fer rouge, sa température ; rien qu'à la forme optique d'un objet, et à la distribution de la lumière sur sa surface, son volume, sa distance, son mouvement » [1]).

Mais il faut que l'union soit assez bien affermie, la *soudure* assez forte pour que la perception acquise suive à peu près invariablement la perception naturelle.

Jusqu'ici nous n'avons envisagé qu'un seul élément conceptuel : l'appréciation de valeur, parce que c'est celui qui dans la question présente, importe le plus. En fait, il y a d'autres éléments, aptes à fusionner avec l'idée du moi,

[1]) Rabier, *Psychologie*, p. 434.

savoir les souvenirs qui répondent à des préoccupations vives et prolongées : c'est ainsi qu'un vieux praticien de l'art médical ne se pensera guère lui-même, que revêtu des manières d'être professionnelles ; et qu'une mère de famille, absorbée de longues années par le soin de nombreux enfants, oubliera difficilement qu'elle est mère.

Telle est la loi dont nous désirons chercher la vérification dans le saint.

L'idée de Dieu dominant en son âme, c'est de ce point de vue qu'il qualifie toutes choses, et se qualifie lui-même ; il est la créature de Dieu, un composé de ses bienfaits. sa propriété, sa chose, sur laquelle il a le pouvoir le plus discrétionnaire ; aucune influence terrestre ne le séparera de son amour. Afin de bien marquer ce lien indissoluble, plusieurs saints ont joint à leur nom celui de Jésus : Thérèse de Jésus [1]), Thomas de Jésus, Agnès de Jésus ; quelques-uns sont allés jusqu'à inscrire sur leur cœur avec un fer rouge ce nom béni, comme pour graver en traits indélébiles le cachet de son autorité sur tout leur être moral.

A ces sentiments d'appartenance divine, la vénérable mère Agnès en ajoutait un autre : Agnès de Jésus, *l'abominable*. Ce second correspond à l'appréciation de valeur dont nous avons parlé, et qui, chez le saint, se produit en sens inverse des tendances de la nature.

En lui aussi, il y a une sélection, mais qui s'opère au rebours de celle que nous avons indiquée : elle détache les souvenirs qui le couvrent de confusion, les circonstances les plus humiliantes de ses péchés, ce qu'il appelle son ignorance, son ineptie, ses insuccès, les tentations les plus propres à révéler le fond de corruption qui est en lui. Pour les faits à son éloge, il les tait aux autres et à lui-même : il essaie de les oublier, et y arrive presque. L'Evangile nous dit que notre main gauche doit ne pas savoir ce que fait

[1]) La puissance de Dieu devient ainsi la puissance des saints, qui malgré leur humilité, ne sont jamais pusillanimes, mais vaillants, et souvent d'une puissante initiative.

notre main droite. Le moi présent, bien qu'identique au moi du passé, affecte d'ignorer les faits qui sont à l'honneur de celui-ci.

Non contents de songer aux fautes dont ils sont réellement coupables, les saints considèrent celles des autres, se disant dans la pleine sincérité de leur cœur qu'ils les auraient effectivement commises, si la grâce ne les en eût préservés.

De là une horreur inconcevable d'eux-mêmes, qu'il semble humainement bien malaisé d'expliquer. Avec des répugnances bientôt suivies d'une paix toute céleste, ils imposent au moi, si avide de considération, les qualifications les moins flatteuses. Ils se gravent le mépris au front de l'âme, comme d'autres l'entourent d'auréoles.

On sait jusqu'où saint Vincent de Paul poussait cette disposition : « Loin de se justifier quand on l'accusait, il se mettait toujours du côté des censeurs, dit Collet ; il avait l'air de se trouver coupable lorsqu'il était très innocent ; il condamnait ses plus légers défauts avec plus de rigueur que bien d'autres ne condamnent leurs plus grands désordres : et s'il y avait sur la terre quelque plaisir pour lui, c'était celui de passer pour un homme stupide, grossier, sans esprit et sans intelligence. » [1]).

Sentiment familier, et pour ainsi dire permanent, qui inspirait la conduite de ce grand serviteur de Dieu et se lisait dans toute sa personne !

Comme il s'agit d'une vue habituelle, le fait est de conséquence, sous le rapport de la moralité. Car cette appréciation de valeur, associée à l'idée du moi, et par cette idée à la plupart de nos actes, en devient l'invariable coëfficient. Selon qu'elle dit orgueil ou humilité, elle colore en mal ou en bien les déterminations de l'agent libre. Il résulte de cette influence immanente que la plus grande partie de la vie morale, chez les intéressés, est à *base générale* d'orgueil,

[1]) *Vie de S. Vincent de Paul*, p. 270. — On trouve des attestations analogues dans presque toutes les biographies de saints. Déjà S. Paul s'appliquait à lui-même les paroles les plus fortes : « omnium peripsema», « abortivus », « tanquam purgamenta hujus mundi ».

ou à base d'humilité. Mettez un dièse ou un bémol à la clef d'un morceau de musique ; vous dièsez ou vous bémolisez tout le morceau.

Le métaphysicien complètera cette indication psychologique, en ajoutant que l'humilité nous donne de nous-même une idée conforme à celle de Dieu. Car Dieu voit en nous des parvenus du néant, devant toujours se ressentir de cette tare originelle, et n'ayant pas le droit de l'oublier. L'homme, qui oublierait trop facilement son néant, en viendrait bientôt à se surfaire, à se déclasser pour ainsi parler, en se tirant de la condition native à laquelle son essence l'attache. Ainsi il abaisserait Dieu, qui étant cause universelle aime à être tenu pour l'auteur de tout ce qui n'est pas lui, et comme opérant sur le néant [1]).

C. Alibert,
ancien professeur de philosophie.

[1]) Les pages qui précèdent, feront surgir une difficulté dans l'esprit du lecteur. Nous avons dit plus haut que tout homme est enclin à juger ses semblables, d'après les états de conscience les plus saillants qu'il trouve en lui-même. Or le saint croit découvrir en soi surtout du mal ; l'orgueilleux, surtout du bien. Il semble devoir en résulter que celui-là prêtera aux autres les défauts qui l'humilient ; et celui-ci les qualités, vraies ou imaginaires, dont il se prévaut : conclusions tout opposées aux lois que nous avons énoncées en son lieu.

Il n'en est rien, car les qualités et les défauts, motivant en bien ou en mal l'appréciation de valeur, sont retenus par le sujet, comme des états *personnels*, qui lui sont *exclusivement propres*.

L'orgueilleux tient à se distinguer du vulgaire : aussi aime-t-il les titres honorifiques, les premières places dans un concours, les quartiers de noblesse... Pour un peu il en vient à se regarder comme un être à part, hors ligne et hors cadre, qui défie toute comparaison, à se poser en exception ; par conséquent à tenir pour incommunicables les avantages dont il se glorifie. Le pharisien de l'Evangile remerciait Dieu de ce qu'il n'était pas comme le reste des hommes.

En sens analogue, le saint considère ses défauts comme lui étant aussi personnels. Car, le seul fait qu'un défaut est commun à plusieurs individus, devient une circonstance *atténuante* pour celui qui se l'assigne : d'ordinaire en ce cas, il découle au moins partiellement de causes indépendantes de la volonté, telles que la famille, la condition, le pays... Plus une tache est personnelle, plus l'humilité y trouve son compte. Le saint aime lui encore à se poser intérieurement en exception, à se regarder comme la dernière des créatures.

Voilà quelle est, des deux côtés, la part réservée : l'humble incline à garder le mal pour lui, et à prêter le bien à autrui ; l'orgueilleux fait différemment.

Mélanges et Documents.

VII.

Les croyances religieuses et les sciences de la nature [1]).

Les données du problème métaphysique ne sont plus tout à fait les mêmes que jadis. Sans doute, pour le grand nombre, et pour quelques savants comme M. Le Dantec, c'est toujours la vieille lutte du spiritualisme et du matérialisme. Mais dans les milieux intellectuels, chez la plupart des philosophes et chez un très grand nombre de savants, l'ancien matérialisme n'est plus guère en faveur. La science d'aujourd'hui ne prétend plus tout connaître et tout expliquer. Elle a cessé d'être matérialiste pour devenir agnostique. On est d'accord avec les spiritualistes pour reconnaître que le monde matériel ne peut s'expliquer par lui-même. Bien loin de concevoir ce monde comme un Absolu, on le résout en impressions subjectives, en états de conscience ; on ne lui accorde qu'une existence purement phénoménale, et, par le fait même, on est amené à reconnaître que quelque chose existe au delà. Seulement, on se refuse à suivre les spiritualistes dans leurs spéculations sur les réalités transcendantes. On proclame les causes et les substances radicalement inconnaissables. Si l'on admet encore Dieu et l'âme, ce n'est point par la raison, mais par la croyance qu'on prétend les atteindre.

Assurément pareille philosophie est encore bien éloignée du spiritualisme, mais elle l'est bien davantage du matérialisme. La question n'est plus de savoir si la matière suffit à tout expliquer. On convient qu'elle n'explique rien et qu'elle suppose un Absolu. Seulement, tandis que la Religion fait de cet Absolu une personnalité transcendante, la Philosophie moderne refuse à l'esprit humain le droit de le définir, ou, si elle cherche à le concevoir de quelque façon, c'est plutôt sous la forme d'un principe immanent

1) A propos d'un livre de M. Guibert, *Les croyances religieuses et les sciences naturelles.* Paris, Beauchesne, 1908.

caché dans la substance de l'univers. Dans le problème des origines, on ne prend parti ni pour le matérialisme, ni pour le spiritualisme, on évite de se prononcer. Telle est l'attitude d'un bon nombre d'intellectuels de nos jours. Elle marque, malgré tout, un progrès de l'idée spiritualiste, non seulement sur le matérialisme, mais même sur le positivisme. Car, en affirmant la réalité de l'Absolu inconnaissable, on dépasse déjà l'expérience.

Néanmoins, dans un livre récent, M. Guibert a préféré envisager le conflit de la Science et de la Religion au point de vue de l'ancien matérialisme. C'était son droit et nous ne saurions l'en blâmer. Le matérialisme n'est pas mort, il est aisé d'en relever les traces dans les écrits des agnostiques. Spencer a beau le rejeter, telle de ses pages sur la nature et l'origine de la pensée en est tout imprégnée. De plus, pour la très grande majorité des esprits étrangers au mouvement philosophique contemporain, le matérialisme est toujours la solution qui s'impose à quiconque rejette l'idée spiritualiste. M. Guibert fait donc bien de le combattre. Nous avons cru pourtant devoir faire observer en passant que le conflit entre la Science et la Religion s'engage sur un terrain nouveau. La manière dont il se pose aujourd'hui trahit, malgré tout, une certaine orientation de la pensée contemporaine vers le spiritualisme.

* * *

L'auteur aborde tout d'abord le problème de l'existence de Dieu, et tout de suite il prend nettement position contre les agnostiques, comme aussi contre les intuitionistes de toutes nuances. Dieu se révèle à nous, non pas directement, mais par le spectacle de l'univers et par le cœur même de l'homme qui porte son empreinte. « L'univers parle de Dieu à quiconque l'interroge sans parti pris... Dieu se découvre assez clairement dans la Nature pour effacer tous les doutes. »

Nous avons reconnu ailleurs la valeur des preuves de l'existence de Dieu, ou, du moins, de la preuve fondamentale, celle qui s'élève du relatif à l'Absolu. Néanmoins, certaines questions se présentent ici naturellement à l'esprit. Dieu peut être connu avec certitude par la raison. Mais de quelle certitude s'agit-il ? On parle de la croyance en Dieu. Mais si Dieu est objet de foi, comment peut-il être en même temps objet de démonstration ? C'est la question posée par M. Le Dantec dans son livre sur l'*Athéisme*. C'eût été le moment de s'expliquer à ce sujet. D'autre part, comment comprendre que tant d'hommes, versés dans les sciences naturelles,

se refusent à croire en Dieu ? Leur attitude n'est certes pas le fait d'esprits bornés et ignorants. A-t-elle toujours sa source dans l'orgueil ou dans la passion ? Avons-nous le droit de suspecter d'une manière générale la bonne foi des agnostiques ? Et, sinon, comment l'expliquer, en présence de cette révélation de Dieu dans la Nature « assez claire pour effacer tous les doutes » ? Nous croyons avec M. Sertilanges que l'apologiste ne peut passer à côté d'un tel problème [1]).

Par quelle voie la Science nous conduit-elle à Dieu ? Elle affirme, répond M. Guibert, qu'il existe des commencements dans le monde. Deux faits le prouvent : la dégradation de l'énergie et l'apparition de la vie.

L'auteur va les étudier tour à tour.

Commençons par la loi de la dégradation de l'énergie. Nous verrons si elle implique vraiment les conclusions philosophiques qu'on en voudrait tirer.

Cette loi résulte de deux faits. D'une part, l'énergie calorique ne se transforme jamais intégralement. D'autre part, toute autre énergie qui se transforme devient, en partie du moins, de la chaleur.

Et d'abord : l'énergie calorique ne se transforme jamais intégralement. Soit une quantité déterminée de chaleur employée à produire un mouvement mécanique. Cette quantité ne sera pas tout entière utilisée, une partie échappera à la transformation et se dépensera en pure perte. Il suit de là « qu'une énergie physique en revêtant la forme chaleur perd de son aptitude à être utilisée ». Tel est le premier fait.

Voici le second : toute autre énergie que l'énergie calorique, qui se transforme, devient chaleur, du moins dans une certaine mesure. Si un mouvement mécanique, par exemple, en détermine un autre également mécanique, la quantité de force que comporte le premier ne se retrouve pas intégralement dans le second, une partie est dépensée sous forme de chaleur inutilisée. C'est ainsi que la balle élastique qui rebondit ne retrouve jamais tout à fait la hauteur dont elle est partie. Chaque fois qu'elle touche le sol, une certaine quantité de sa force devient chaleur, et cette chaleur ne sert point à de nouvelles transformations ; en ce sens elle est inutilisable.

On voit d'ici la conséquence : puisque tout déploiement de force

1) Voir sur ce point les idées exposées dans notre Étude critique des preuves de l'existence de Dieu.

se traduit, au moins dans une certaine mesure, en chaleur, et que dans toute quantité de chaleur il y a toujours une part d'énergie perdue, c'est-à-dire d'énergie qui ne sert plus à de nouvelles transformations, il faut que tout déploiement de force augmente la quantité d'énergies inutilisables. Cette quantité s'accroissant sans cesse au détriment de la quantité d'énergies utilisables, à mesure que le monde se transforme sa puissance évolutive diminue. « L'Univers tend donc vers un état de repos absolu ».

M. Bernard Brunhes dans une étude récente sur ce sujet conclut de même. « Un système de corps matériel, écrit le distingué Directeur de l'Observatoire du Puy-de-Dôme, présentera toujours, s'il est abandonné à lui-même, au bout du compte, un excès de transformations naturelles non compensées. Pour employer un langage moins scientifique, ce système tend vers un état final où tout mouvement visible disparaît pour faire place à une chaleur qui se répartit uniformément, assurant en tous les points une rigoureuse égalité de température ; repos, égalité de température, telles sont les conditions finales que réalisent progressivement les transformations spontanées. Si c'est là aussi l'état final réservé à l'univers, il est clair que ce sera la mort pure et simple : sans mouvement, sans inégalité de température, etc. etc. » Toutefois, continue-t-il, « il y aurait témérité, peut-être, à prédire qu'il atteindra à jour fixe cet état limite que caractérisent l'immobilité et l'uniformité de température. Ce qui seulement est hors de doute, c'est que le monde marche en ce sens. »

Tel est le fait. Voici maintenant les conclusions métaphysiques qu'en veut tirer M. Guibert. Nous lui cédons la plume : « Le monde tend vers une limite fatale où l'énergie utilisable sera tombée à zéro. Or ce qui doit ainsi finir ne peut pas être conçu comme infini. Si l'énergie utilisable était infinie en quantité, elle ne pourrait pas s'épuiser, sa dépense ne pourrait pas aboutir à une limite. Puisque nous voyons avec certitude qu'il y aura un terme, la quantité d'énergie utilisable est donc finie. De ce terme final remontons en arrière. Cette énergie utilisable qui se débite de la sorte et va s'épuisant, s'est-elle ainsi toujours débitée et épuisée ? Si elle se débitait et s'épuisait depuis une durée infinie (à supposer que ces deux mots ne soient pas contradictoires), l'épuisement serait achevé depuis longtemps, cela est évident. Puisque la quantité d'énergie utilisable n'est pas encore épuisée, c'est donc que le débit qui s'en fait a commencé à un moment qui, pour aussi reculé qu'on le suppose, ne remonte pas à l'infini... Nous voilà donc en possession d'un exemple indubitable de commencement : le commencement de la

dégradation progressive de l'énergie... Ce commencement réclame un premier moteur, lequel sera toujours, à moins qu'on ne s'arrête à mi-chemin des raisonnements, la Toute-Puissance éternellement nécessaire que nous appelons Dieu. »

Ainsi argumente M. Guibert. Son raisonnement ne contiendrait-il pas quelque pétition de principe ? Qu'on en juge : Supposez dans le monde une source infiniment féconde d'énergie. L'énergie aura beau se débiter sans cesse et depuis toujours, elle ne sera jamais épuisée, la série de ses transformations ne prendra jamais fin. Il faut donc prouver que l'énergie n'est pas infinie ou inépuisable. Or quelle preuve en donne-t-on ? « Puisque, dit M. Guibert, nous voyons avec certitude qu'il y aura un terme à sa dégradation, la quantité d'énergie utilisable est donc finie. » — Mais, demanderons-nous, d'où vous vient cette certitude ? La tendance de l'énergie utilisable à s'épuiser, ne prouve pas que l'épuisement doive être un jour total et définitif. Si la quantité d'énergie est infinie, ou, ce qui revient au même, si le principe dont elle procède a une fécondité sans limite, l'énergie pourra tendre sans cesse à s'épuiser, elle n'y parviendra point. Supposez un corps en mouvement vers un terme qui recule sans cesse, dont il est séparé par une distance infinie, en vain tendra-t-il vers ce terme, jamais il ne pourra l'atteindre. Tel serait le mouvement de la dégradation de l'énergie dans l'hypothèse que nous envisageons. Dès lors, une question préalable se pose : l'énergie est-elle finie ou infinie ? Vous dites : « la quantité d'énergie utilisable est finie, puisque sa dégradation doit avoir un terme » ; je demande : pourquoi sa dégradation doit-elle avoir un terme ? Vous ne pouvez me répondre qu'une chose : « parce qu'il s'agit d'une quantité finie ». La pétition de principe est manifeste.

La Physique nous met en présence d'une énergie qui s'épuise, non d'une énergie épuisée. Elle ne peut nous apprendre si cette énergie est finie ou non, ni, en conséquence, s'il y aura ou non un terme à sa dégradation. « Si l'énergie se débitait et s'épuisait depuis une durée infinie, écrit M. Guibert, l'épuisement serait achevé depuis longtemps : cela est évident. » Mais pas du tout, si l'énergie se débitait et s'épuisait depuis une durée infinie, elle serait infinie, et dès lors son épuisement ne s'achèverait pas.

Admettons néanmoins un terme à la dégradation de l'énergie. L'énergie dépensée est-elle détruite ? Nullement. Est-elle radicalement inutilisable ? Rien ne le prouve. On peut supposer qu'elle se retrouve tout entière à l'état d'énergie disponible, prête à se déployer de nouveau pour produire une nouvelle évolution de la matière. — Soit, dira-t-on, mais pour faire passer en acte cette

énergie disponible il faudra l'intervention d'un premier moteur. — Mais pourquoi ce premier moteur serait-il distinct du monde ? — M. Guibert a prévu l'objection : « On a recours, dit-il, comme à un dernier refuge à l'hypothèse de changements rythmiques dans la marche de l'Univers. Comme un pendule qui, après avoir oscillé dans un sens et avoir atteint le repos, reprendrait ses mouvements oscillatoires en un sens opposé, ainsi le monde, après avoir graduellement perdu son énergie utilisable et avoir atteint l'équilibre de température, reprendrait en sens opposé la série des étapes préalablement parcourues. » Telle est bien l'hypothèse. Comment l'auteur la réfute-t-il ? Ecoutons : « Qui ne sent tout ce qu'il y a de gratuit dans une telle supposition ? Elle ne repose ni sur des faits connus de la nature ni sur des raisonnements fondés. Elle n'est qu'une mauvaise porte de sortie à des gens qui veulent éluder une conclusion qui s'impose. »

Pardon ! la conclusion ne s'impose pas, aussi longtemps que la fausseté de l'hypothèse n'a pas été démontrée. Il ne suffit pas de dire que l'hypothèse est gratuite, il faut montrer qu'elle est contradictoire en elle-même, ou, du moins, incompatible avec les faits. Il est vrai, on ajoute : « La comparaison même du pendule parle à l'encontre de ce qu'on attend. Car, pourrions-nous dire, de même que le pendule au repos ne reprendra jamais de lui-même le cours de ses oscillations, ainsi le monde, après avoir atteint l'équilibre qu'annonce la dégradation de l'énergie, ne reprendra la série de ses transformations que sous l'impulsion d'une force qui soit hors de son sein. » Certes la comparaison du pendule prise à la lettre se retourne contre l'hypothèse. Mais pour les panthéistes et les monistes, le monde, qui parcourt sans cesse le cycle de ses évolutions, n'est pas comme un pendule inerte, oscillant en vertu d'une impulsion étrangère : il ressemble bien plutôt à un organisme vivant. L'énergie qui circule dans l'Univers procède d'un principe interne, sorte d'âme végétative, animant la matière, et ne formant qu'un avec elle. A aucun moment, ce principe ne passe de l'état de pure puissance à l'état d'acte, il est toujours agissant, source jamais tarie dont les eaux, après avoir serpenté au loin, reviennent finalement à leur point de départ, pour jaillir de nouveau du sol et recommencer leur parcours. Supposez un récipient dont le trop-plein s'écoule par une voie, mais revient par une autre. Assurément le liquide débordera sans cesse, encore qu'il tende sans cesse à prendre un niveau stable. Ainsi l'équilibre qu'annonce la dégradation de l'énergie ne serait jamais atteint.

« Le monde, dites-vous, ne reprendra la série de ses transfor-

mations que sous l'impulsion d'une force qui soit hors de son sein. » Pourquoi faut-il que cette force soit hors de son sein ? Pourquoi l'Univers n'évoluerait-il pas en vertu de quelque principe immanent ? Pourquoi, toutes les forces cosmiques se retrouvant à l'état d'énergie disponible, le principe en question ne pourrait-il les remettre en jeu et les engager dans de nouvelles transformations ? Tel est le nœud de la question. On se contente de le trancher par une affirmation.

Il est vrai, M. Guibert n'admet pas qu'un état quelconque de l'Univers puisse être le conséquent d'une série infinie d'états antérieurs. Mais comme plusieurs métaphysiciens, parmi lesquels saint Thomas et Leibniz, furent d'un autre avis, nous eussions voulu ici une argumentation quelque peu développée. En tout cas, si l'hypothèse d'une série sans commencement est vraiment contradictoire, le seul fait de l'évolution du monde prouve qu'il y a eu des commencements dans la Nature. Plus n'est besoin alors de faire appel à la loi de la dégradation de l'énergie. Ce serait compliquer fort inutilement le problème.

Résumons-nous : le monde tend vers un état d'équilibre ; mais de là ne suit pas encore qu'un tel état doive se réaliser. Il se réalisera si l'énergie qui se débite est en quantité finie, non si elle procède d'une source infiniment féconde. Dans ce cas, le mouvement cosmique tendra vers le repos, comme vers un terme qui recule sans cesse. L'énergie utilisée aura beau se transformer en énergie inutilisée, elle ne s'épuisera jamais.

Supposons même les forces cosmiques entièrement transformées en énergie inutilisée, resterait à prouver qu'elles ne pourraient être de nouveau mises en jeu par quelque moteur immanent de l'Univers.

Enfin, en admettant que l'état d'équilibre annoncé par la loi de la dégradation de l'énergie soit définitif, une nouvelle question se poserait, question qui divise les métaphysiciens les plus graves : L'état définitif du monde ne pourrait-il se rattacher à une série infinie d'antécédents ?

On voit donc qu'il ne suffit pas de dire : le monde tend vers le repos, donc il y parviendra, donc le mouvement qui l'emporte vers ce terme a commencé, donc il existe un moteur, cause de ce commencement et qu'il nous plaît d'appeler Dieu.

*
* *

Le second fait invoqué par l'auteur est le commencement de la vie sur notre globe. Nous l'avons dit ailleurs, ce fait ne constitue

pas à notre sens un argument décisif en faveur d'une intervention de la puissance créatrice pour produire les premiers vivants. On ne connaît, il est vrai, aucun phénomène de génération spontanée. Toujours on a vu l'organisme dériver d'un germe. Mais comment sont nés les premiers germes? La matière n'a-t-elle pas pu les produire spontanément à un stade déterminé de son évolution, et, par conséquent, dans des conditions spéciales qui ne se retrouvent plus aujourd'hui? Dans son étude sur *Les origines*, M. Guibert se montre partisan du transformisme animal. Il ne rejetterait pas, sans doute, l'idée que l'oiseau dérive du reptile. Pourtant, rien dans la Nature actuelle ne nous montre un passage de ce genre. Ce qui n'a plus lieu aujourd'hui a donc pu avoir lieu jadis. N'en serait-il pas de même de la génération spontanée? Mais, dit-on, les germes n'auraient pu vivre dans un milieu encore incandescent. — Aussi ne s'agit-il pas des germes eux-mêmes, mais des causes qui les ont produits. — On insiste : comment la matière inerte aurait-elle pu produire des germes vivants? — Nous répondons : la matière n'est point inerte, elle est le siège d'activités incessantes. Dieu créant la matière n'a-t-il pu lui donner l'énergie nécessaire pour produire la vie à un moment donné? — Hypothèse gratuite, direz-vous. Soit, mais hypothèse qui n'a rien de contradictoire et que saint Augustin jugeait bien plus conforme à son concept de Providence.

Concluons donc : l'apparition de la vie sur le globe, à un moment donné, ne prouve pas nécessairement une intervention expresse de la puissance créatrice. Nous ne connaissons pas suffisamment l'essence de la matière pour avoir le droit d'affirmer qu'à un stade déterminé de son évolution elle n'a pu engendrer des germes vivants.

M. Guibert expose ensuite l'argument bien connu tiré de l'ordre du monde. Il examine longuement et avec raison, l'hypothèse de la finalité inconsciente. Il a bien vu que la question de la contingence de l'ordre, trop souvent négligée par l'apologétique courante, est ici d'une importance capitale. Mais pour établir cette contingence, nous ne croyons pas qu'il suffise de dire avec Leibniz : « l'Univers peut être conçu avec des formes différentes et des mouvements souvent tout contraires ». Il faut montrer que cette conception ne dérive pas d'une vue superficielle des choses, mais qu'elle est fondée en fait [1]. Car la connaissance imparfaite d'une chose nécessaire pourrait nous la faire paraître contingente. Un

1) Nous avons essayé de démontrer ce point dans l'étude précitée.

agnostique dirait : vous ignorez le fond de la réalité ; si vous le saisissiez, peut-être en verriez-vous dériver l'évolution et toutes les harmonies qu'elle comporte avec une nécessité rigoureuse, et sans qu'il soit besoin de faire intervenir un principe d'ordre, étranger au monde.

L'auteur réfute sans peine une sorte de panthéisme idéaliste en faveur chez certains modernes. On admet une infinité de possibles ayant chacun une tendance à se réaliser. Ces possibles luttent entre eux pour arriver à l'existence, et les plus forts l'emportent. A cette théorie incohérente, qui prête une tendance réelle et efficace à des êtres qui ne sont pas encore, M. Guibert oppose la pensée d'Aristote : « Rien de ce qui est en puissance ne passe au réel que par l'action du réel ». Là se trouve vraiment la réfutation, non seulement de l'idéalisme panthéistique, mais, d'une manière générale, de toute philosophie qui identifie l'Absolu avec l'Univers. L'absolument nécessaire est hors du monde : on ne saurait trop insister sur ce point. L'Absolu est par définition l'être inconditionné, portant dans son essence toutes les conditions de son existence. Il sera donc tout ce qu'il peut être. L'Absolu est parfait, il a toute la réalité qu'il peut avoir, puisque les conditions en sont données depuis toujours dans son essence immuable. En lui, par conséquent, nulle distinction entre le possible et le réel, nulle aspiration vers le mieux, mais la perfection actualisée. C'est la pensée d'Aristote : « l'Absolu est acte pur », c'est aussi celle de la Bible plaçant sur les lèvres de Dieu ces paroles profondes : « *Je suis celui qui suis* ». Le monde, sujet au devenir, n'est donc pas l'Absolu. L'idée d'un monde absolu évoluant à la manière d'un germe qui se développe est contradictoire.

Aussi M. Guibert n'est-il pas de ceux qui pensent que l'idée d'évolution contredit celle de Dieu. Il y a sans doute un évolutionnisme panthéistique et matérialiste, dont l'auteur fait bonne justice, mais il y a aussi un évolutionnisme spiritualiste. Or seul le second est logique, le premier est contradictoire. L'auteur a donc raison de dire : « l'évolution n'est qu'un procédé de la création aux mains d'une intelligence souveraine. »

Mais un peu plus loin nous lisons : « L'évolution, je l'avoue, ébranlerait nos arguments (l'argument tiré des commencements et celui tiré de l'ordre) si elle contenait la solution du problème des commencements et du problème de l'ordre. » Peut-être, mais à coup sûr elle n'ébranlerait pas l'argument tiré de l'idée aristotélicienne : « l'Absolu est acte pur ». Supposez que le monde portât dans son sein un principe d'évolution interne, sorte de principe

psychique, informant la matière, et constituant avec elle une même substance, qu'en vertu de ce principe le monde évoluât nécessairement et dans tel sens déterminé, enfin qu'un tel monde fût éternel, et éternellement en voie d'évolution, le problème de l'ordre pourrait être résolu, celui des commencements ne se poserait plus, et pourtant, le monde, ainsi conçu, ne serait pas encore l'Absolu, parce que l'Absolu ne peut être là où se manifeste le devenir. Voici donc, selon nous, comment les sciences naturelles conduisent à Dieu. Elles mettent en évidence le fait de l'évolution. Puis, la Métaphysique, s'emparant de cette donnée, en fait jaillir l'idée de contingence. Après cela, l'ordre et la finalité qui éclatent dans l'Univers viennent confirmer la preuve métaphysique. Nous reconnaissons, pourtant, à l'argument de finalité une valeur indépendante, pourvu toutefois que l'on établisse la contingence de l'ordre.

L'auteur objecte aussi à l'évolutionnisme athée l'impossibilité d'une série sans commencement. On sait que les métaphysiciens sont divisés sur ce point. Peut-être donc vaudrait-il mieux ne pas accorder une place trop importante dans la démonstration de l'existence de Dieu à un argument qui n'avait pu convaincre saint Thomas.

Qu'on nous permette de passer sous silence les chapitres très intéressants où l'auteur traite d'une manière toute didactique, avec sa clarté et sa précision habituelles, de la nature de la vie, et du libre arbitre humain en face du déterminisme des énergies physiques. Nous arrivons ainsi à la grave question de l'origine de l'homme.

*
* *

La question de l'origine de l'homme présente plus d'actualité que jamais, depuis les récentes découvertes paléontologiques de M. l'abbé Bouyssonie. Ici, comme à propos des fouilles de Java, on s'est hâté, dans un certain camp, de célébrer la découverte de notre ancêtre animal. Il paraît qu'il faut en rabattre. D'après M. Houzée, l'anthropopithèque de Java est bel et bien un homme, et M. l'abbé Bouyssonie ne parle pas autrement du personnage qu'il a exhumé. « Le troglodyte de la Chapelle aux Saints, dit-il, appartient à une race qui peuplait l'Europe occidentale et qui avait une industrie moustérienne... Cette race était religieuse, puisque l'homme en question avait été enseveli intentionnellement. Les détails de la sépulture trahissent la croyance à l'immortalité, croyance encore grossière, analogue à celle que nous retrouvons chez les sauvages d'aujourd'hui, et déjà chez les anciens Egyptiens.

On déposait des vivres dans la tombe à l'usage du mort. De même dans la sépulture de la Chapelle aux Saints, un os de bison et un fragment de colonne vertébrale de renne se trouvaient aux côtés de l'homme. »

Néanmoins la description que M. Bouyssonie nous donne du squelette exhumé fera peut-être réfléchir certains adversaires irréductibles de l'évolutionnisme. « Le crâne, écrit-il, est aplati et très allongé... ; le front est très fuyant ; les arcades sourcilières très épaisses, très proéminentes, séparées du front par un large sillon. Le nez est court et très large... de chaque côté du nez on remarque l'absence de la fosse canine... La manière dont l'os descend directement des orbites vers les mâchoires, d'ailleurs très avancées, donne l'impression d'un museau etc., etc. Cet homme, quand il était debout, devait avoir les jambes légèrement fléchies, les genoux saillants en avant. » En lisant cette description on ne peut s'empêcher de reconnaître que l'homme dont il s'agit était, *au point de vue anatomique*, bien moins éloigné du singe que nous ne le sommes. Il ne s'agit point d'un individu anormal. Les caractères qu'il présente se retrouvent chez l'homme de Java, de Spy et chez plusieurs autres. Ils forment un type ethnique bien défini connu sous le nom de « race de Néanderthal ». Peut-être n'y a-t-il là qu'une race dégénérée par suite de conditions d'existence spécialement défavorables. Rien ne prouve rigoureusement que le type en question représente la source originelle de l'humanité. Il reste néanmoins qu'il est le plus ancien connu, et que ses caractères, plus ou moins simiesques, s'expliqueraient assez naturellement par la loi de l'atavisme que nous voyons se vérifier ailleurs.

Nous croyons, en tout cas, qu'il y a lieu de distinguer ici, comme le fait du reste M. Guibert, l'origine de l'âme de celle du corps.

Que l'homme (j'entends l'homme psychique) ait fait l'objet d'une création spéciale, ceci n'est pas seulement un point de foi, mais encore une conclusion de la psychologie spiritualiste. Si l'âme est autre chose qu'une succession de pensées et de volitions, si elle est au contraire le principe de ces phénomènes, c'est-à-dire une substance, une cause, il est bien évident que l'évolution n'expliquera pas ses origines, pas plus du reste que celles de la matière. Car l'évolution, quoi qu'en dise M. Bergson, n'est pas créatrice, mais seulement modificatrice. Elle n'est que la succession des changements qui affectent la substance. Elle présuppose donc la substance, et il est absurde de lui demander de l'expliquer. Ce n'est donc pas seulement parce que le dogme nous l'impose, mais encore pour

des raisons psychologiques et métaphysiques que nous admettons la création spéciale de l'âme humaine.

La question de la formation du premier organisme humain présente, elle aussi, un intérêt à la fois dogmatique et philosophique. Nous laissons aux théologiens le soin de statuer sur les points d'exégèse et de dogme. On sait que le « fecit hominem de limo terrae » a donné lieu à diverses interprétations. Dieu tire le corps d'Adam du limon de la terre, c'est-à-dire d'une matière préexistante, mais par quel procédé ? La question se posait déjà au temps de saint Augustin. Le grand Docteur attribuait à la matière la puissance d'engendrer la vie, puissance communiquée par Dieu à l'origine. Au moment fixé par la Providence, les animaux seraient donc sortis du sol par une sorte de génération spontanée, en vertu des forces naturelles, sauf le concours général que Dieu prête à l'activité des causes secondes. Or saint Augustin n'attribue pas une autre origine au corps d'Adam. A ceux qui réclament ici une intervention expresse de Dieu au nom du texte biblique, le saint Docteur répond : « Le même texte qui rapporte que Dieu a formé l'homme du limon de la terre enseigne qu'il a également fait de la terre les animaux des champs » (VI-12).

M. Guibert est d'un autre avis, il voudrait que l'on admît tout au moins une intervention créatrice pour parfaire l'œuvre de l'évolution. « Ce point admis, dit-il, la question des origines de l'homme physique semble ne plus présenter qu'un intérêt scientifique. »

Certains ont exigé cette intervention divine dans la formation du corps d'Adam, au nom de la Métaphysique. Il est impossible, ont-ils dit, qu'une évolution purement animale produise, à elle seule, l'organisme humain.

C'est cette question, d'ordre exclusivement philosophique, que nous voudrions examiner ici. Nous faisons abstraction du point de vue théologique et exégétique, qui n'est pas de notre compétence et sortirait du cadre des matières traitées dans la Revue. Si nous l'avons signalé, c'est à titre de rapporteur. Son importance dans le livre de M. Guibert l'exigeait.

Que penser donc de cette proposition : il est métaphysiquement impossible qu'une évolution purement animale produise à elle seule un corps humain ? Tel est bien notre avis, si, par corps humain, on entend un corps humain proprement dit, c'est-à-dire une matière informée par l'âme spirituelle. Mais pourquoi l'évolution n'aurait-elle pu produire un corps apte à subir ultérieurement l'action du principe supérieur ? N'en est-il pas ainsi de toutes les substances

organiques susceptibles de devenir notre propre chair, et, par conséquent, d'être vivifiées par l'âme. La perfection spéciale qui caractérise l'organisme humain et le différencie essentiellement de tout autre organisme, ne pourrait-elle lui venir tout entière de son union avec l'âme? N'est-ce pas là, d'après l'enseignement même des scolastiques, la fonction du principe informateur à l'égard de la matière? On ne voit donc pas pourquoi la seule infusion de l'âme à une matière préparée par l'évolution, n'aurait pu réaliser ce surplus de perfection que possède le corps humain. Sous l'influence de l'âme, née d'un acte créateur, cette matière aurait évolué de manière à constituer un cerveau capable de devenir l'instrument de la pensée.

Nous ne voyons pas que pareille hypothèse soit inconciliable avec la Métaphysique. A d'autres le soin d'apprécier son degré d'orthodoxie. Nous avons dit quelle était sur ce point la pensée de l'auteur.

Néanmoins, il se refuse à faire au corps de l'homme l'application des théories transformistes, non pas au nom du dogme, mais au nom de la science. Ici encore nous avons le regret de ne pouvoir penser comme lui.

M. Guibert a cru pouvoir écrire : « Outre que les faits ne l'imposent pas (il s'agit de l'hypothèse des origines animales de l'homme envisagé au point de vue physique), elle a contre elle ce fait paléontologique, si fortement mis en relief par de Quatrefages, que l'organisme humain ne peut dériver d'aucun organisme simien, et qu'on manque d'intermédiaires possibles pour le rattacher à quelqu'autre forme animale. Pour des naturalistes, ce fait ruine l'hypothèse en question. »

Voilà une déclaration dont la gravité n'échappera à personne. « Les faits, dit M. Guibert, n'imposent pas l'hypothèse des origines animales de l'organisme humain ». —

Non, sans doute, pas plus qu'ils n'imposent absolument l'hypothèse transformiste en général. Il reste néanmoins que, la parenté physique de l'homme et des singes supérieurs une fois admise, beaucoup de faits s'expliquent naturellement qui demeureraient des énigmes sans cela. — « De Quatrefages, dit encore M. Guibert, a démontré que l'organisme humain ne peut dériver d'aucun organisme simien. » — Pardon! De Quatrefages a démontré que l'homme ne peut dériver d'aucune espèce de singes actuellement connue. Reste à savoir si l'homme et les singes actuels ne forment point deux rameaux issus d'une même souche. Quant aux lacunes que présentent les documents paléontologiques, elles constituent

une objection sérieuse contre l'opinion de Darwin qui croyait au passage infiniment lent d'une forme à une autre. Ce passage comportant une infinité d'intermédiaires, on pourrait s'étonner que les fouilles géologiques n'en aient pas exhumé un plus grand nombre. Mais le transformisme ne se confond pas avec cette opinion propre à Darwin, pas plus qu'il n'est lié à la théorie de la sélection naturelle, dont de Quatrefages a démontré l'insuffisance. Puisque l'on invoque l'autorité du grand naturaliste français, que l'on veuille bien méditer ses paroles : « Pour qui admet les principes du transformisme, a-t-il écrit, l'existence de l'homme n'est pas plus difficile à expliquer que celle de toute autre espèce animale ou végétale. »

Mais que l'apologiste prenne garde ! En invoquant les lacunes des documents paléontologiques contre une hypothèse qui lui paraît suspecte, il pourrait bien fournir un argument aux adversaires du dogme. Ceux-ci lui répondraient avec quelque raison : « Vous professez l'unité du couple primitif ; l'homme de Néanderthal et celui de Cro-Magnon, si nettement distincts, n'en ont pas moins, selon vous, un ancêtre commun. Faites-nous donc voir les types préhistoriques par lesquels ils se relient l'un à l'autre. Si l'absence de types de transition infirme l'hypothèse transformiste, elle infirme aussi le dogme de l'unité de l'espèce humaine. »

On voit, par ces quelques considérations, que l'apologiste ferait bien dans cette question obscure d'éviter des solutions trop absolues. Qu'il se borne à dégager le dogme des controverses scientifiques. Tel est le vrai terrain de l'Apologétique moderne ; ce terrain, M. Guibert le détermine nettement dans le dernier chapitre de son livre, où il traite entre autres de la valeur scientifique de l'*Hexaméron* et de l'antiquité de l'homme. Dans l'interprétation du récit des six jours, il faut savoir gré à l'auteur d'avoir rompu nettement avec les explications concordistes. On connaît sur ce point la pensée de saint Augustin reprise par Léon XIII. La solution des difficultés dans cette question tient dans la formule : ne cherchons pas dans la Bible un enseignement scientifique qui n'intéresse pas nos destinées religieuses.

Au sujet de l'apparition de l'homme, M. Guibert écrit : « Si on tient compte de ce qu'il y a de plus fondé dans les traditions de l'Egypte et de la Chaldée, si on remarque que des vestiges humains se rencontrent certainement dès les premières périodes de l'âge quaternaire, il faudra bien conclure que l'humanité primitive remonte à plus de six mille ans avant Jésus-Christ. » Sans aucun doute, et il paraît certain que vingt générations de patriarches ne peuvent suffire à combler l'intervalle de temps qui s'écoula entre

l'âge des cavernes et l'époque historique d'Abraham. Aussi l'insuffisance des généalogies patriarcales est-elle généralement reconnue aujourd'hui par les exégètes les plus conservateurs. Ceci soulève naturellement certaines questions au sujet des sources du récit biblique et de la valeur que leur garantit l'inspiration. M. Guibert n'a pas cru devoir les aborder. Nous ferons de même. Elles sont du reste étrangères à la philosophie.

Résumons notre appréciation : le livre de M. Guibert contient d'excellentes pages, mais l'argumentation n'y est pas toujours également solide. Tel est du moins notre sentiment. Nous l'avons dit à propos du livre de M. Sertilanges, nous nous permettons de le redire ici : A l'époque de critique où nous vivons, l'Apologétique ne saurait se montrer trop sévère dans le choix de ses arguments. Grâce à Dieu, les bonnes raisons de croire ne nous font pas défaut. Laissons là les mauvaises [1]).

JEAN HALLEUX.

VIII.

Les « Sententiae » de Gandulphe de Bologne et les « Libri Sententiarum » de Pierre Lombard.

Parmi les personnages qui ont le plus bénéficié des révélations de Denifle [2]) sur l'ancienne école théologique de Bologne, figure assurément le canoniste Gandulphe. Connu seulement par les brèves notices que lui avaient consacrées Sarti-Fattorini [3]), von Schulte [4]) ou d'autres, le canoniste-théologien se présentait jusque-là dans l'histoire théologique et canonique du XIIe siècle, comme une énigmatique figure dont les lèvres se refusaient obstinément à nous

1) Le livre récent de M. H. Lesêtre, *La Foi catholique,* nous suggère les mêmes réflexions. M. Lesêtre croit pouvoir démontrer l'existence de Dieu par l'argument cartésien cent fois réfuté : « L'idée de l'infini est en nous, c'est une idée positive etc., etc. ». Il développe aussi l'argument tiré de l'existence de la loi morale, qui pourrait bien contenir une pétition de principe. Mais de l'argument capital qui s'élève, par le principe de causalité, du relatif à l'Absolu, il ne souffle mot !

2) Denifle, *Abaelards Sentenzen und die Bearbeitungen seiner Theologie*, dans l'Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, t. I (1885), pp. 621 et suiv.

3) Sarti-Fattorini, *De claris Archigymnasii Bononiensis Professoribus,* 2e édit. Bologne, 1888-96, t. I, p. 369.

4) von Schulte, *Geschichte der Quellen des canonistischen Rechts.* Stuttgart, 1875, t. I, p. 132. Mazzetti, *Repertorio di tutti i Professori.* Bologne, 1848, n. 1365, p. 139.

livrer leurs secrets ; on pouvait même ne pas soupçonner les problèmes qui se rattachaient à son nom. Quelques fragments, des gloses, des affirmations parfois sensationnelles, qu'enregistrent les premiers commentateurs du *Décret* de Gratien, ou que portent en notes les marges des manuscrits, étaient à peu près tout ce qui nous restait de son œuvre [1] : phénomène d'autant plus surprenant que l'auteur avait dû jouir d'une haute considération. Ces extraits seuls nous le font déjà soupçonner ; la preuve nous en est fournie par le témoignage d'un glossateur contemporain qui nous a été conservé ; il nous dit le grand renom qui entourait le canoniste dans l'Eglise : *cuius est magna in Ecclesia Dei auctoritas* [2] ; ainsi s'exprime Simon de Bisiniano.

Actuellement, nous nous trouvons, semble-t-il, en meilleure posture, au moins pour ce qui regarde l'écrit théologique. Si l'incendie de 1904 a failli détruire les heureux fruits des recherches de Denifle, au point de faire croire à la disparition complète des manuscrits de Gandulphe, il nous reste en réalité plusieurs témoins de l'œuvre théologique du maître bolonais. Deux manuscrits au moins, non mentionnés par Denifle, ont survécu [3] ; ce sont les n^os^ lat. A. 57 et A. 115, de la Bibliothèque Royale de Turin, l'un et l'autre anonymes ; mais la comparaison avec les extraits cités par le savant Dominicain ne laisse aucun doute sur leur identité. Cela nous permet de reprendre une question restée longtemps sans réponse et qui n'a pas manqué d'intriguer tous ceux qui se sont occupés de l'histoire du dogme et de la théologie au moyen âge [4] : l'œuvre qui porte le nom de Gandulphe a-t-elle été

1) Voir, entre autres, von Schulte, *Die Glosse zum Dekret Gratians von ihren Anfängen bis auf die jungsten Ausgaben*, dans les Denkschriften der k. Akademie der Wissenschaften. Philos-histor. Klasse, (XXI, 2te Abtheil., p. 52). Wien, 1872).

2) von Schulte, *Zur Geschichte der Litteratur über das Dekret Gratians*, Erste Beitrag (Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Klasse, LXIII, p. 131. Wien, 1870).

3) Nous apprenons avec plaisir du Dr Grabmann, d'Eichstätt, qu'un manuscrit des *Sentences* se trouve à Heiligenkreuz en Autriche (n. 242) et fera l'objet d'une étude qui paraîtra incessamment dans le Historisches Jahrbuch.

4) Sans vouloir ici fournir une bibliographie complète, nous nous contentons d'indiquer H. Denifle *(article cité)* ; R. Seeberg, dans la *Realencyklopädie f. protestantische Theologie und Kirche*, t. XI, p. 630 seq ; Baltzer, *Die Sentenzen des P. Lombardus*, dans les Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, t. VIII, 3 (1902), p. 10 ; Espenberger, *Die Philosophie des P. Lombardus*, dans les Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. III, 5 (1901), p. 7 ; Loofs, *Leitfaden der Dogmengeschichte*. Halle, 1906, p. 527, n. 4 ; De Wulf, *Histoire de la Philosophie médiévale*. Louvain, 1905, p. 214, n. 4 ; Saltet, *Les Réordinations*, Paris, 1906, pp. 316 et suiv. ; Schmoll, O. F. M., *Die Busslehre der Frühscholastik*, München, 1909, pp. 65 et suiv. ; Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*. Freiburg, 1909, I, p. 39.

utilisée par le Lombard, comme beaucoup le croient ? faut-il admettre entre les deux recueils la relation inverse ? ou bien les deux œuvres sont-elles indépendantes ?

La question ne manque ni d'importance ni d'intérêt : la compilation du Lombard qui a nourri toutes les universités du moyen âge, que le Docteur angélique a fait passer en grande partie dans son œuvre et dont, par suite, nous vivons encore aujourd'hui, mérite, en raison même de cette survivance si féconde, qu'on se livre à une étude approfondie des éléments qui l'ont constituée. De plus, les *Libri Sententiarum* du Lombard furent les premiers à répandre, si pas à énoncer, la formule précise d'un certain nombre de doctrines, étroitement liées au dogme, ou consacrées plus tard par les définitions conciliaires ; est-ce au *Magister* qu'il faut attribuer définitivement la paternité de ces progrès ? ou bien les a-t-il trouvés déjà réalisés, ou esquissés, dans une œuvre qui, plus et mieux que toutes les autres auxquelles il a donné rendez-vous dans sa compilation, lui aurait fourni son plan, ses doctrines et ses principaux matériaux ? Mais alors surgit une nouvelle question : où s'est inspiré ce modèle de Pierre Lombard? Est-ce à Paris, à Bologne, ou ailleurs, chez Abélard, chez les Victorins, qu'il faut chercher les sources de son inspiration ? Les chapitres sur la Christologie notamment, sur les Sacrements, jouent ici un rôle prépondérant, dont l'importance dans l'histoire des dogmes et des doctrines ne peut échapper, pour peu qu'on se soit familiarisé avec le cercle d'idées où se meut la théologie du XIIe siècle. Ajoutons que le problème littéraire n'est pas moins intéressant : aux sources déjà connues de Pierre Lombard s'en ajouterait une nouvelle, qui aurait échappé jusqu'ici à toutes les investigations ; ou bien, l'œuvre de Gandulphe ne serait elle-même qu'une copie plus ou moins résumée du Lombard, une sorte de plagiat, comme la littérature théologique du moyen âge en offre abondamment.

*
* *

Dans l'état actuel des connaissances, il serait prématuré de vouloir trancher la question en quelques pages. Un minutieux examen des deux œuvres s'impose ; il faudrait aussi confronter toutes les données, plus ou moins harmonieuses, accumulées jusqu'ici autour des écrits et de la biographie de Gandulphe. Nous nous contenterons d'examiner ici les points de contact entre les deux ouvrages : on les a niés, ou tout au moins révoqués en doute ; d'autres fois on les a affirmés sans trop en fournir la preuve. Une

étude de confrontation comme point de départ, ne nous semble donc pas inutile : Y a-t-il eu utilisation d'une œuvre par l'autre ? ou les deux recueils sont-ils indépendants ? Ce sera en même temps l'occasion de faire connaître le contenu de l'œuvre de Gandulphe. Nous réservons pour un autre moment, avec le problème de l'authenticité, qui appelle encore un complément de solution, si nous ne nous abusons, celui de la priorité chronologique.

Nous ne nous arrêterons pas à l'examen de la méthode employée par les deux auteurs : il n'aboutirait vraisemblablement à aucun résultat, car tous les sententiaires sont ici d'accord dans la pratique : ils suivent la voie depuis longtemps ouverte par les canonistes qui leur fournissent la grande part des matériaux patristiques et l'idée d'un ensemble systématisé ; puis, à la suite d'Abélard, qui lui-même ne fait que développer les principes émis par des canonistes comme Yves et d'autres, ils donnent à la dialectique un rôle important dans l'harmonisation des textes et une part, variable en étendue ou en portée, mais toujours appréciable, dans la discussion des doctrines. Pas plus que Pierre Lombard ou Robert de Melun, Gratien et ses successeurs canonistes n'y font exception ; Gandulphe est dans le même cas, bien que le *Magister* affectionne plus que lui les attaques contre les *garruli ratiocinatores*.

* * *

Un coup d'œil sur le plan des deux ouvrages sera plus concluant.

Dans le premier livre de Pierre Lombard, nous trouvons la doctrine sur Dieu et la Trinité, les attributs divins, la théologie des trois personnes, la science divine, la prédestination, la volonté divine. Le second nous présente, après l'angélologie, l'œuvre des six jours, l'état primitif de l'homme, sa chute, la liberté et la grâce, le péché originel, le péché actuel et la moralité des actes, les péchés capitaux, etc. A l'incarnation qui fait l'objet du troisième livre, se rattachent les vertus théologales, ainsi que les dons du Saint-Esprit, avec la question spéciale introductoire : le Christ a-t-il été orné de ces dons et de ces vertus ? Les commandements de Dieu interviennent ici avec la charité. Enfin le quatrième livre nous fournit la théorie sacramentaire, les généralités d'abord avec une étude sur les sacrements de l'ancienne loi, la doctrine spéciale à chacun des sept sacrements ensuite et, pour finir, l'eschatologie.

Les quatre livres de Gandulphe ne s'écartent pas de cette division : mais le chapitre des fins dernières fait défaut ; un jour peut-être le retrouvera-t-on quand les bibliothèques achèveront de nous révéler

leurs mystères ; les manuscrits de Turin se terminent en effet assez brusquement sur un des empêchements du mariage, le *raptus ;* par contre, les manuscrits cités par Denifle ne donnaient pas l'eschatologie et l'un d'eux portait, après le chapitre du mariage, les mots : *Expliciunt Sententie Gandulfi* [1]. De plus, ce n'est pas sur les commandements que se ferme le troisième livre ; cette matière ne figure pas chez Gandulphe dans le manuscrit A. 57 de Turin, bien qu'elle se rencontre dans les *Flores* de Bamberg [2], mais ici elle figure au deuxième livre, intercalée, évidemment hors de sa place, dans les chapitres de l'angélologie ; en outre, à propos des dons et des vertus, Gandulphe reste plus fidèle à l'idée qui servait de transition ; il rattache davantage ces chapitres à la personne du Christ (fol. 60 v. 2).

Malgré ces divergences, dont nous n'examinons pas le détail en ce moment, il reste vrai que le plan d'ensemble chez les deux auteurs est visiblement commandé par les mêmes grandes lignes ; cette ressemblance réclame un moment l'attention.

Ce plan n'est plus celui des Sommes abélardiennes qui commencent par la foi à laquelle se rattachent les mystères (Trinité, Incarnation, Création, péché originel), puis exposent la charité et les préceptes, et finissent par les sacrements ; la formule *tria sunt in quibus humanae salutis summa consistit, fides scilicet, sacramentum et caritas*, leur sert de principe de division [3]. Ce plan n'est pas non plus celui de Hugues de Saint-Victor qui reste fidèle à la division historique : *narrationis seriem deducit*, comme dit la liste des *capitula ;* après la Trinité et la Création, la chute de l'homme, les sacrements en général, ceux de l'ancienne loi et les préceptes, qui constituent le premier livre, il traitait, dans un second livre, l'Incarnation et toute l'économie de la loi nouvelle [4].

Ce n'est pas non plus le plan de la *Summa Sententiarum*, qui trahit encore des restes de l'influence abélardienne, en plaçant en tête tous les chapitres relatifs à la foi et aux mystères (Trinité,

1) Denifle, *article cité*, p. 622. A. 57, fol. 97 ; A. 115, fol. 115 v.

2) Manuscrit de la Bibliothèque de Bamberg. B. IV, 29, fol. 127 v.

3) Voir Denifle, *article cité*, p. 420 etc. ; Gietl, *Die Sentenzen Rolands* (1891), p. XXVII etc. Les *Sententiae Divinitatis* (mss. de la Bibliothèque de Munich lat. 18918) qui ont des accointances doctrinales avec Gilbert de la Porrée (Cfr. Geyer, *Die Sententiae Divinitatis*. Inaugural Dissertation, Münster, 1907, p. 1, 11, 14 etc.), adoptent un plan tout autre : création, chute, etc. fol. 81, v ; Christologie, fol. 87 v ; Sacrements, fol. 95 v ; Dieu et Trinité, fol. 105, v. Elles citent nos sept Sacrements en deux groupes : les *communia* et les *non communia*, fol. 96, r. v., contrairement à ce que dit Denifle *(article cité*, p. 416).

4) P. L., CLXXVI, 173-618.

Incarnation, Création, péché originel) [1]), mais parle de la charité en divers endroits et interrompt l'exposé des Sacrements par les rites de l'ancienne loi et les préceptes de la loi nouvelle ; — l'on y verrait volontiers un emprunt à l'idée de Hugues de Saint-Victor qui suit à peu près le même ordre en ces matières [2]). — Le plan de Robert Pulleyn [3]) est encore plus différent de celui de Gandulphe ou du Lombard. De tous les Sententiaires connus jusqu'à ce jour, ces deux derniers auteurs nous présentent seuls, sur les recueils antérieurs, une suite de modifications identiques : l'Incarnation vient après la Création et la chute, ce qui ne se rencontrait que chez Hugues [4]) ; par contre, la foi ne vient pas en tête, comme dans les Sommes abélardiennes ou la *Summa sententiarum*, ni avant l'Incarnation, comme chez Hugues ; ici, elle se rattache aux prérogatives de l'Homme-Dieu ; enfin les Sacrements, traités en deux endroits différents par la *Summa sententiarum* et par Hugues, se trouvent ici groupés en un seul exposé, comme dans les Sommes abélardiennes. Cette rencontre dans les divergences est trop frappante, pensons-nous, pour qu'on puisse la dire fortuite et aucune source commune n'intervient pour expliquer la coïncidence.

*
* *

Nous ne croyons pas non plus que les écarts de détail qui séparent les deux auteurs dans leurs subdivisions, s'opposent à cette conclusion. Passons-en rapidement quelques-uns en revue pour achever de caractériser les ressemblances et leurs limites.

Le début de Pierre Lombard sur les *res* et *signa* (I Dist. 1), fait défaut chez Gandulphe ; le *Magister* qui l'avait introduit comme le principe d'ordre devant diriger toute sa marche, ne se fait pas

1) P. L., CLXXVI, 41-172. Voir Robert, *Les Ecoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*. Paris, 1909, pp. 212-237 ; P. Claeys-Boûûaert, *La Summa Sententiarum est-elle de Hugues de S. Victor ?* dans la Revue d'Histoire ecclésiastique (avril 1909).

2) P. L., CLXXVI, 317-362 : *de Sacramentis*, I, 9, 10 et 11.

3) P. L., CLXXVI, 639-1010. Les subdivisions y présentent un ordre très tourmenté.

4) Il est vrai que le *de Fide orthodoxa* de Jean Damascène place aussi l'Incarnation après le chute ; mais la traduction de cette œuvre par Burgundio de Pise est incontestablement postérieure à Hugues de Saint-Victor et le petit nombre des passages utilisés par P. Lombard et Gandulphe rendent peu vraisemblable une influence directe sur leur plan. Même la division en 4 livres a été transportée des *Sententiae* dans le *de Fide orthodoxa ;* il n'est pas rare même de voir l'œuvre de J. Damascène intitulée *Libri Sententiarum* à l'instar du recueil du Lombard. Voir Lequien, *Joannis Damasceni Opera*. Venise, 1748, I, p. 119. Les derniers chapitres IV, 5-27 (P. G. XCIV, 1110-1219), s'écartent fort de tout ce que nous présentent les recueils systématiques du XIIe siècle.

faute d'ailleurs de le quitter souvent et finit par l'oublier totalement ; de là, peut-être, les longs développements qui se trouvent en tête du premier livre pour justifier cette division factice.

Les transitions ne sont pas les mêmes : parfois plus amples chez Gandulphe, elles sont ordinairement supprimées ou abrégées. Le Lombard annonce aussi beaucoup plus souvent les subdivisions de ses développements.

La suite même des chapitres pour une même matière offre un bon nombre de divergences, sans donner à Gandulphe l'avantage d'une ordonnance plus logique, tant s'en faut : la connaissance du Créateur, par exemple, qui vient chez Pierre Lombard aussitôt après les preuves scripturaires de la Trinité, fait suite chez Gandulphe à de longues colonnes où se rencontrent des allusions à l'enseignement de Gilbert de la Porrée (fol. 4 v. 2 et 5 r. 1) ; les autres chapitres présentent pas mal de différences. Il en est à peu près de même, bien qu'à un degré inférieur, des matières relatives à l'Incarnation : l'adoration de l'humanité du Christ, rejetée après la rédemption chez Gandulphe (fol. 57 r. 1), était placée par Pierre Lombard beaucoup plus haut, au chapitre de la naissance virginale (III Dist. 9). Il en va de même avec la question *quod Christus non sit Dei vel hominis adoptionis filius* (fol. 57 r. 2 et III Dist. 10, § 4 et 5). La rédemption n'est pas traitée par Gandulphe en une suite bien rigoureuse de chapitres (fol. 48 v. 2 et 35 r. 1), non plus que les questions relatives à l'adoptianisme (fol. 47 v. 2 — 53 v. 2 et III Dist. 6-10). Notons encore la place donnée par Gandulphe à la question *quod Christus in lumbis Abrahae decimatus non fuerit* (fol. 54 r. 2 et III Dist. 3-3). Le deuxième livre et le quatrième nous offriraient des exemples du même genre. Gandulphe n'a pas le chapitre sur les ordinations des hérétiques, et son traité sur le mariage est loin de se trouver parallèle dans les subdivisions à celui de P. Lombard ; il développe aussi l'empêchement du *raptus*, ce que ne fait pas le *Magister*. L'extrême-onction, citée pourtant dans la nomenclature du début, (fol. 66, v. 1) n'a pas de développement spécial ; il en est de même dans les *Flores* de Bamberg (fol. 133 r. et 139 v.).

Cette liste d'écarts, que l'on pourrait aisément allonger, n'en laisse pas moins subsister l'identité de l'idée maîtresse dans le plan des deux recueils et, en tout état de cause, elle donne un intérêt à l'étude de Gandulphe même dans l'hypothèse de la postériorité chronologique.

* * *

D'ailleurs, l'identité des grandes lignes ne manque pas de se trouver confirmée en bien des endroits par les subdivisions de détail, si bien qu'à la liste des divergences particulières qu'on vient de dresser, l'on pourrait opposer celle des similitudes. Quelques brèves indications suffiront ici, car elles parlent d'elles-mêmes : souvent l'identité de l'expression vient s'ajouter au parallélisme de l'ordonnance.

Les cinq premières questions de Gandulphe sur la création en général et l'angélologie, suivent le même ordre que Pierre Lombard ; mais celui-ci y intercale un certain nombre d'autres considérations (fol. 27 r. 2 et II Dist. 1, § 1-2; 2, § 1-2. 3. 4. 6.). Notons encore les développements sur le Christ au tombeau, qui jouent un rôle si important dans la Christologie du XIIe siècle (fol. 59 r. 1-60 v. 1, et III Dist. 21 et 22).

D'autres exemples se retrouvent dans les chapitres sur le baptême et son ministre, sur la rebaptisation (fol. 70 v. 2. et IV Dist. 6 et sqq.). Le traité des ordres ecclésiastiques offre un parallélisme constant (fol. 85 v. et IV Dist. 24). C'est ici que nous trouvons un texte que ne présente aucun des traités analogues hors ceux de P. Lombard et Gandulphe [1]). Le manuscrit 1206 de Troyes qui nous donne une espèce de commentaire critique, surtout pour le quatrième livre, avait remarqué aussi la coïncidence et attribue à Gandulphe la paternité de la phrase (fol. 174, r. 1).

Le début du quatrième livre mérite, en raison même de son importance, une étude plus approfondie que nous ne tarderons pas à donner ; c'est là que nous trouvons le traité, ou plutôt l'esquisse d'un traité, sur les sacrements en général [2]). Qu'il nous suffise de faire remarquer le même ordre dans les questions et ici, plus encore peut-être que dans les passages précédents, la similitude d'expression ; à noter spécialement le passage sur les éléments constitutifs des sacrements : *res et verba*, — au lieu de *dicta*, *res et facta* — et sur les causes de leur institution ; les contemporains, autres que Gandulphe et Pierre Lombard, s'expriment ici en termes différents. Faisons remarquer seulement que dans le manuscrit 279 de Gonville et Gaius College (Cambridge), on rencontre une note qui énonce

1) C'est la dernière phrase du chapitre sur les *Acolythi* (A. 115, fol. 93 v. 2, et IV Dist. 24, § 8).

2) A. 57, fol. 64 v. 2 et A. 115, fol. 72, r. 2. Tout un paragraphe fait défaut dans A. 57, par suite du passage à un nouveau cahier.

la même constatation : *verba Gandulphi, Sentencia Hugonis non verba* [1]). Nous y reviendrons ailleurs.

* * *

Après le plan d'ensemble et l'ordonnance de beaucoup de subdivisions, la ressemblance des matériaux attire tout de suite l'attention; non pas qu'elle suffise à elle seule pour affirmer la dépendance réciproque ; une rencontre fortuite dans le choix des textes que l'on glanait à plaisir dans les *Flores*, les *Excerpta*, les compilations multiples, pourrait en certains cas expliquer le phénomène. Mais ici la ressemblance s'accuse avec des traits trop précis pour permettre cette hypothèse.

Ouvrons chacun des livres II, III et IV : au début, nous trouverons les mêmes textes de la Bible ou des Pères et les mêmes concepts.

Dans Pierre Lombard, c'est par un texte de Bède que s'ouvre le chapitre de la création (II Dist. 1, § 1), mais sans que sa provenance soit indiquée ; Gandulphe commence de la même façon, en citant sa source (A. 57, fol. 27, r. 2).

Les mots *Cum (Ubi) venit ergo plenitudo temporis* etc. (*Galat.* IV, 4) se rencontrent en tête du troisième livre de part et d'autre (fol. 46, v. 1).

Le quatrième livre en fait autant ; nous en reparlerons en une autre occasion (fol. 64, v. 2) [2]).

Au nombre des autorités de Pierre Lombard, se trouvent une seule fois un texte d'Athanase (en réalité, c'est un texte de Vigile de Thapse) et un texte d'Hésychius (III Dist. 21, § 1). Gandulphe les a aussi et dans le même ordre (fol. 59 v. 1).

Jean Damascène, qui fait à ce moment son entrée dans le monde littéraire occidental, joue un rôle assez important chez Pierre Lombard, entre autres dans la Christologie ; mais il ne fournit de textes que d'un seul endroit de son ouvrage : *de Fide orthodoxa* (III, 2-8). Gandulphe fait appel aux mêmes textes, mais sans atteindre au même nombre de citations, — chez le Magister elles se chiffrent à vingt-trois (53 v. 2, 54 r. 1, 57 r. 1, 60 r. 2, etc.).

1) Fol. 145 v. Nous nous faisons un devoir de remercier ici le Dr Venn, de Gonville et Gaius College qui nous a si aimablement facilité les recherches dans les manuscrits de Gonville et Gaius.

2) La comparaison avec le Samaritain se rencontre de part et d'autre, mais Gandulphe a, de plus, une allusion à Jésus-Christ, *Custos noster*, qui se retrouve, beaucoup plus développé, chez Pierre de Poitiers (*Sententiarum Libri Quinque*, IV, *Prologus*, PL CCXI, 1137). Celui-ci a aussi, comme Gandulphe, les mots *in bonis naturalibus vulnerato, gratuitis exspoliato*.

Qu'on prenne la question *quod sacramentum corporis et sanguinis Christi duobus constet atque constituatur* (fol. 54 r. 1 et III Dist. 3 § 6); de part et d'autre, nous trouvons les *Sententiae Prosperi*, saint Hilaire, J. Damascène, Augustin.

Les textes de saint Augustin sur le *triplex bonum coniugii : fides, proles, sacramentum* reviennent deux fois dans les deux recueils et à peu de distance : le premier à propos du mariage de saint Joseph et de la Vierge; le second à propos de la théorie générale (Cfr. IV Dist. 30, § 3 et 31, § 1).

Même quand l'un des deux auteurs se permet des remaniements, la similitude des matériaux reste frappante. Mais cela n'empêche pas que de temps à autre chacun apporte quelque nouvelle autorité au dossier patristique des questions débattues. Il serait même difficile, pensons-nous, quelle que soit la solution que l'on donne au problème chronologique, d'exclure, pour l'une et l'autre œuvre, l'utilisation directe de quelque compilation patristique ou canonique. Il serait bien étonnant, à comparer certains endroits parallèles, que Gandulphe n'eût pas puisé directement dans la *Glossa* de Walafrid Strabon, tout comme Pierre Lombard ; c'est *Strabus* qu'ils le nomment. Gratien est introduit par son nom — chose assez peu fréquente quand il s'agit de citer des contemporains — dans le dernier chapitre de Gandulphe sur les empêchements du mariage (fol. 97 v. 1). La question de la reviviscence des péchés, dont nous avons parlé ailleurs [1]), témoigne clairement d'une utilisation directe du *Décret;* les textes qu'y emploie Gandulphe (fol. 81 r. 2) manquent en grande partie chez le Lombard et ne se rencontrent pas ailleurs.

* * *

Nous n'avons pas touché à la similitude — ni à quelques divergences — de doctrine : ceci nous offrirait bien des points de comparaison intéressants, mais allongerait trop ces pages. L'exposé qui précède, a montré, pensons-nous, l'étroite relation qui unit les deux œuvres. Ce sont, comme on l'a dit des œuvres de Gratien et de Pierre Lombard, « deux œufs du même nid » [2]). Cette ressemblance, dûment constatée, nous place devant une question du genre de celle que se posait Jean Eck il y a quatre siècles, à l'abbaye de Mölk sur le Danube. Tandis que sa suite s'attardait dans

1) Nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre article paru dans la Nouvelle Revue Théologique, juillet 1909, p. 400.

2) Sarti Fattorini, *De claris Archigymnasii Bononiensis Professoribus*, I (1888-96), p. 623.

les cours d'entrée, le polémiste-voyageur, doublé d'un bibliophile, s'était précipité à la bibliothèque ; c'est là que la découverte des *Sententiae* de Bandinus [1], reconnues dans la suite pour n'être qu'un résumé du Lombard, mit en cause la propriété littéraire du *Magister Sententiarum :* Eck se demandait anxieux à qui appartenait la priorité et sur qui devait retomber l'accusation de plagiat : *Quis ex eis cuculus fuerit ?* Après quelques hésitations, la postérité a jugé avec certitude en faveur du maître de Paris [2].

Aujourd'hui une question similaire est ouverte entre Gandulphe et Pierre Lombard. Les deux œuvres sont incontestablemont dans une relation de dépendance : reste à savoir à laquelle appartient l'antériorité. Nous aborderons ce problème une autre fois. Mais en tout état de cause, les divergences qui séparent les deux œuvres, même par endroits du point de vue doctrinal, assurent à l'une et à l'autre compilation un intérêt réel.

J. DE GHELLINCK, S. J.

1) P. L., CXCII, 965-1112. Voir à la page 970 le récit de J. Eck.

2) Voir, entre autres, dans les *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux Arts* (Mémoires de Trévoux), 1766, avril, p. 880, ou dans Sarti Fattorini *(op. cit.)*, p. 621, quelques échos de ces hésitations.

BULLETINS BIBLIOGRAPHIQUES.

III.

BULLETIN D'ÉPISTÉMOLOGIE [1]).

Autour du pragmatisme. — Il serait très long de reprendre *ab ovo* les appréciations suscitées dans le monde philosophique par la nouvelle « dénomination ». A côté d'enthousiastes il y en eut de bien sévères ; le Congrès de Heidelberg en entendit que nous rapportâmes [2]). Bornons-nous aux publications des derniers mois.

De l'éblouissant feu d'artifice tiré par MM. James et Schiller, des clameurs enthousiastes de leurs disciples, il se dégage un chaos d'idées diverses que l'on éprouve le besoin d'étiqueter et de classer.

M. Lovejoy a cru s'apercevoir que sous la formule apparemment unitaire du pragmatisme s'agitaient en réalité une foule de systèmes très différents que seule l'équivoque des termes pouvait réunir. Il a voulu les distinguer et il n'en a pas compté moins de treize [3]). Encore pourrait-on allonger la liste, les « treize » ne prétendant que dissiper certaines confusions tout à fait fondamentales et qu'il importera désormais d'éviter. M. Lovejoy considère ses remarques comme d'indispensables *Prolegomena zu einem jeden künftigen Pragmatismus.*

Le pragmatisme, à son avis, n'est tout d'abord qu'une doctrine sur le sens des propositions (I). Ceci n'entraîne pas nécessairement des conséquences « critériologiques », relatives à la manière dont on fait la preuve de ces mêmes propositions. Il y a plus, les conséquences qui doivent fournir le sens attendu sont futures, et dès lors

1) Le Bulletin que nous publiâmes ici même, en mai 1908, demandait un complément, qu'un deuil pénible nous empêcha de donner à son heure. On en trouvera l'essentiel dans le présent Bulletin.

2) Voir la R. n.-s. de novembre 1908. L. Noël, *Au Congrès de Heidelberg.*

3) Arthur O. Lovejoy, *The Thirteen Pragmatisms.* The Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods, jan. 2 and jan. 16. 1908.

elles ne peuvent servir à faire la preuve. Le moment où on a besoin de cette preuve est le moment présent, et on ne les possède pas encore. Au moment futur où elles se seront développées, la proposition ne devant plus avoir de conséquences ultérieures sera dépourvue d'intérêt, voire même de tout sens possible, et on n'aura plus besoin d'en faire la preuve. Cette première acception du pragmatisme, qui en fait donc exclusivement une théorie de la signification des propositions, peut elle-même être prise de deux manières différentes. Les « conséquences » seront ou bien celles que la proposition elle-même annonce, ou bien celles qui résulteraient de la croyance que nous lui accordons. Mais le premier sens qui serait intéressant, paraît insoutenable. Qui peut croire qu'une proposition n'a plus de sens si elle n'annonce rien ? Quant au second (II), il énonce un truisme parfaitement inutile. Le succès du pragmatisme résulte, d'après M. Lovejoy, de leur confusion.

Mais l'idée des conséquences a surtout conduit à une théorie critériologique. On a dit qu'il fallait considérer comme vraies les propositions qui se trouvaient vérifiées par la réalisation des expériences qu'elles impliquent (III). D'après cette notion qui serait celle de James, notre esprit vivrait de payements différés, et il ne serait jamais payé qu'en monnaie hors de cours.

On peut entendre tout autrement cette notion de la vérification. Une proposition vraie, d'après l'empirisme évolutionniste, est celle qui a été jusqu'ici vérifiée par l'expérience, conforme à l'expérience (IV). Mais ceci se rapporte à une proposition abstraite. Le jugement individuel que je formule en ce moment n'a pas encore été vérifié, il est seulement semblable à un jugement qui a eu ce privilège. Et à coup sûr il ne *devient* pas vrai par la vérification.

Cette notion de vérification est elle-même ambiguë. Une proposition est vérifiée quand elle « *works* ». S'agit-il de la réalisation en soi des événements annoncés par la proposition, ou s'agit-il de l'avantage, du confort qu'éprouve le sujet qui lui donne sa créance ? (V)

Assez souvent à ces théories critériologiques se mêle une vue métaphysique sur la nature de la réalité. Celle-ci est considérée comme n'étant en aucune manière déterminée. L'avenir est contingent et il dépend de notre effort (VI). Mais ces considérations n'empêchent pas qu'il y ait lieu de formuler des propositions vraies au sujet du présent et aussi du passé.

Quant à la satisfaction qu'une croyance peut procurer, elle est encore une fois équivoque. S'agit-il, d'une manière générale, de la satisfaction que l'on éprouve à être certain, convaincu ? (VII) Ceci

ne nous avance en rien au point de vue critériologique. Ou bien faut-il comprendre que la satisfaction ressentie prouve la vérité des propositions ? Alors si l'on ne distingue pas davantage, toute satisfaction sera-t-elle également probante (VIII) ? Il semble difficile de s'en tenir sérieusement à une pareille théorie. Si l'on distingue, et si l'on ajoute que la proposition vraie doit satisfaire aux besoins intellectuels de notre nature (IX), il semble que l'on revient tout simplement à l'intellectualisme.

Une formule toute différente s'inspire de l'empirisme radical. Elle ne reconnaît aucune sorte de nécessité objective aux propositions, mais elle pense que nous ne saurions nous passer de certains postulats pour débrouiller le chaos de l'expérience. Cette nécessité pratique fait leur vérité (X). Elle est, au fond, subordonnée à notre activité volitive. Cette formule serait celle de Schiller. Une formule très semblable, attribuée à James, reconnaîtrait au moins à certaines propositions une nécessité purement intellectuelle et supérieure au vouloir (XI). Enfin dans ces deux formules, la nécessité « pratique » pourra encore être entendue de deux manières différentes, selon que l'on se réfère seulement aux conditions de notre action extérieure et physique, ou que l'on met sur le même pied nos besoins d'ordre moral et sentimental (XII).

Il reste enfin, d'après cela, une dernière manière d'entendre la théorie du sens des notions. C'est de dire que chaque notion, pour être définie et complète, importe une certaine relation à un but pratique (XIII). Il paraît difficile de dire que toute signification se réduirait à ces relations.

A coup sûr, M. Lovejoy aura contribué à éclaircir un débat où les obscurités ne font pas défaut. Il semble pourtant que la clarté est en voie de se faire. Notre précédent Bulletin indiquait des déclarations fort précises de certains leaders du mouvement. M. Armstrong estime que le pragmatisme accomplit une évolution [1]). Il a affirmé certains principes fondamentaux ; par contre, des divergences se sont accusées au sujet de notions secondaires. Ce qui est fondamental, à son avis, c'est la méthode, qu'il ne définit d'ailleurs pas. Elle est le principe positif de ralliement. Un principe négatif est la répudiation de toute interprétation subjectiviste et individualiste. La vérité pragmatiste est sociale et objective. Sur ces bases communes s'échafaudent des développe-

1) A. C. Armstrong, *The evolution of pragmatism*. J. Ph. Ps. Meth., nov. 19, 1908.

ments divers. En outre, à l'intérieur du pragmatisme, les différenciations résultent, pour M. Armstrong, de l'application du mot « pratique » à des objets, idées ou croyances. Appliqué à un objet, il signifie « the future responses which an object requires of us or commits us to ». Appliqué à une idée, il signifie les changements qu'elle effectue dans les objets, si on la prend « as attitude ». Appliqué aux croyances, il implique la notion de valeur [1]). Ici nouvelles divergences selon que l'on se borne à telle ou à telle valeur, ou qu'on les accepte toutes. Enfin des divergences se produisent quant à l'applicabilité de la méthode pragmatique à tous les sujets ou à quelques-uns seulement : les deux points de vue sont connexes, car si on veut appliquer la méthode aux questions transcendantes, les critères de valeur seront autres que si on la restreint au domaine de l'expérience.

Les remarques de M. Armstrong semblent en partie inspirées d'un article où M. Dewey condensait les impressions que lui avait laissées la lecture du *Pragmatism* de M. James [2]). D'après M. Dewey, le pragmatisme, tel que le professeur de Harvard le présente, réunit trop d'éléments divers. Il faudra, pour réussir, que ces éléments se séparent. M. Dewey signale, lui aussi, des équivoques. La méthode a-t-elle pour but de découvrir la vraie signification des idées sans s'occuper de leur vérité ? ou la signification d'idées déjà reçues comme vraies ? — Que la vérité ait pour nous quelque valeur, qui donc le niera ? Mais peut-on retourner les termes et conclure que toute idée, si elle est bonne en quelque manière, est vraie par là même ? Si l'on considère toute idée comme un programme pratique, on n'attribuera de valeur probante qu'à ces conséquences qu'elle donne lorsque nous l'appliquons à des réalités antérieures. « Only consequences which are actually produced by the working of the idea in cooperation with, or application to, prior realities are good consequences in the specific sense of good which is relevant to establishing the truth of an idea » [3]). Autre chose est d'accorder cette valeur probante à toute conséquence satisfaisante quelconque. M. Dewey ne veut admettre, pour son compte, que la première alternative. Il y a là, semble-t-il, une distinction importante à noter entre lui et d'autres pragmatistes.

On appréciera aussi toute l'importance de certaines déclarations récentes de M. Schiller. Avec tout l'esprit et toute la subtilité

1) p. 648.

2) John Dewey, *What does Pragmatism mean by practical.* J. Ph. Ps. Meth., febr. 13, 1908.

3) p. 93.

dont il est coutumier, il prend texte de certains *Oxford Examination papers* pour définir les positions respectives du pragmatisme et du solipsisme [1]). La tactique habituelle de M. Schiller est d'aller chercher l'adversaire sur son propre terrain. Cette fois encore, nous le voyons déployer toutes les ressources d'une éblouissante dialectique pour nous montrer successivement que l'idéalisme absolu est du solipsisme tout court, que l'idéalisme subjectif y mène quoique moins sûrement, qu'Aristote est solipsiste comme la plupart des « grands penseurs », et qu'un « crypto-solipsisme » des plus pernicieux s'implique dans les formes diverses du « nouveau réalisme ». Sans doute n'y a-t-il qu'une amusante impertinence dans l'argumentation où l'on convainc Aristote de solipsisme parce qu'il propose à notre imitation un Dieu solipsiste : νόησις νοήσεως !... [2]) Mais il y a des idées fort intéressantes dans la critique qui est faite du « nouveau réalisme ». Cette doctrine qui prétend supprimer en épistémologie toute considération de l'objet, pour s'absorber dans la contemplation d'un sujet immédiatement donné, s'interdit toute recherche critique. Elle ne peut non plus se préoccuper de l'accord ou du désaccord des diverses expériences. Son dogmatisme, sa « naïveté » voulue, mènent droit au solipsisme [3]). On veut simplifier l'épistémologie en supprimant toute « idée » intermédiaire entre le sujet et l'objet, mais cette solution si simple n'est bonne que tant que le sujet considéré est unique. Dès qu'on fait intervenir un second sujet, elle ne parvient pas à rendre compte de leurs divergences. Il ne suffira pas de dire que les divergences sont subjectives et que ce qui reste commun peut seul prétendre au titre de connaissance objective : car où s'arrêtent les divergences ? A un autre point de vue, il paraît très simple de considérer que l'objet de la perception est physique et non mental, mais qu'advient-il de la mémoire ? Si l'objet de la mémoire est physique, comment accorder cela avec la multiplicité et les divergences des diverses mémoires ? De toutes manières le néo-réalisme n'est cohérent qu'à la condition d'admettre un sujet unique, une expérience unique [4]).

L'humanisme, de l'avis de M. Schiller, échappe au contraire très bien au solipsisme. Le postulat de l'existence des « autres » est incontestablement de ceux qui « réussissent » : on ne saurait pas le démontrer, il n'y a pas d'absurdité théorique dans la thèse solipsiste, mais il est impossible de la faire passer à des conséquences pra-

1) F. C. S. Schiller, *Solipsism*. Mind, april 1909, N. S., n. 70.
2) p. 172.
3) pp. 173-175.
4) pp. 175-178.

tiques. L'humaniste d'ailleurs tolère sans peine le solipsisme chez autrui, tandis que le solipsiste doit trouver singulièrement troublante la résistance que rencontrent ses théories [1]).

Nous ne nous arrêterons pas aux menus incidents de la polémique. Mentionnons seulement une note où M. Schiller traite cette grave et savoureuse question : M. Bradley est-il pragmatiste ? [2]) D'ailleurs, aucune réponse directe du maître hégélien, qui se cantonne dans un hautain silence.

On trouvera encore des idées à noter dans un autre articulet de M. Schiller où il s'occupe des relations de la logique et de la psychologie [3]). La question est fondamentale : Y a-t-il une pensée « objective » et comment la connaît-on ? Comment peut-on distinguer la pensée qui est « objective », « normale », « saine », de celle qui ne l'est pas ? Questions préliminaires à toute étude de logique, mais auxquelles, pour M. Schiller, seule la psychologie peut répondre. C'est une même abstraction qui a distingué, d'une part, « l'objet », en réunissant tout ce qu'il y a de commun dans les expériences des divers sujets, d'autre part « les processus psychiques », ce qui reste d'individuel et de « subjectif » dans ces mêmes expériences. Mais c'est là, pense M. Schiller, une abstraction. La réalité, quand on la dégage des systèmes artificiels, ne comporte que des expériences qui sont tout simplement différentes et la pensée « commune » n'est obtenue que par une convention [4]). Si on y regarde bien, la question est plus vaste encore ; elle n'est qu'un aspect de la question des rapports entre l'universel et le particulier. Le logicien, dit M. Schiller, ne parvient pas à se dégager de l'idée que l'universel est supérieur au particulier. Mais c'est là son erreur, et elle est contraire à la réalité de la science. Les lois de la science ne sont pas au-dessus des faits, elles en sont dépendantes. Il n'est pas vrai du tout que nous n'observons que juste autant qu'il faut pour arriver à formuler une loi. Les concepts n'ont rien d'infaillible et d'immuable, sans quoi ils cesseraient d'être vrais et de rendre service.

Nous voilà revenus à l'éternelle question des *universalia*. Et peut-être bien est-ce là que se trouve le fond du débat soulevé par le pragmatisme. A coup sûr, un point essentiel est aussi — on vient

1) pp. 180-183.

2) F. C. S. Schiller, *Is Mr. Bradley a Pragmatist ?* Mind, July 1908. L'articulet se subdivise en trois sous-questions : *Has he always been a pragmatist ? Is he a pragmatist now ? Is he becoming a pragmatist ?*

3) F. C. S. Schiller. *Logic or Psychology ?* Mind, July 1909.

4) pp. 402-403.

de le voir — celui des rapports entre la logique et la psychologie. M. Baron l'a très justement remarqué dans une bonne étude d'ensemble sur le pragmatisme [1]). Le pragmatisme est né d'une réaction contre l'idéalisme absolu qui régnait à Oxford et en général dans les Universités d'Angleterre. Contre cet intellectualisme les difficultés sont venues d'une part de la psychologie volontariste, d'autre part de l'idée d'évolution. C'est en cherchant à se rapprocher davantage de la vérité psychologique, et aussi en cherchant à résoudre le problème critériologique de la distinction entre « vérité » et « erreur », que l'on est arrivé à la « théorie des conséquences ». Il y a dans le pragmatisme « un point de départ réaliste » [2]). D'autre part, il n'est pas subjectiviste. Quant à y voir uniquement le fruit de « préoccupations morales et religieuses » [3]), c'est à coup sûr une vue superficielle. Elles sont pour quelque chose dans l'œuvre de James. Elles ne sont pas tout. Il faut tenir compte de bien des facteurs, ceux entre autres que nous venons de mentionner. M. Baron signale « l'erreur qu'on commettrait en confondant la méthode pragmatiste avec l'attitude positiviste » [4]). Et sans doute le pragmatisme comme méthode épistémologique ne professe aucun exclusivisme à l'égard des vérités auxquelles nous pouvons parvenir, il laisse ouvertes toutes les avenues, voire celles de la métaphysique, et même il s'y engagerait volontiers. Mais n'a-t-il pas en commun avec le positivisme ces *praesupposita* empiristes qui, depuis Hume au moins, hantent la pensée anglaise ?

On trouvera quelque intérêt à l'article que M. Aars consacre aux rapports du pragmatisme et de l'empirisme [5]). M. Aars tient pour le *reiner Empirismus* qu'il appelle également du nom de *Projektionsphilosophie*. L'empirisme des pragmatistes se réduit à la formule simpliste : *esse* = *percipi*. D'après cette formule, nous n'avons pas le droit d'affirmer la persistance de l'objet hors de la perception actuelle. On reconnaît seulement certaines attentes de perceptions ultérieures, qui seront ou non vérifiées dans la suite : cette vérification est toute la critériologie pragmatiste. Mais si l'on s'en tient à cette formule, la psychologie elle-même s'évanouit. Nous n'aurions plus le droit d'attribuer à notre passé plus de vivacité et de com-

1) E. Baron, *La théorie de la connaissance dans le pragmatisme. Notes et Documents.* Revue de Philosophie, juin 1909.

2) p. 629.

3) p. 631.

4) p. 627.

5) Kristian B. R. Aars, *Pragmatismus und Empirismus.* Zeits. Ph. ph. Kr., Bd. 135. Heft 1, mai 1909.

plexité que n'en a le souvenir décoloré qui nous en reste. L'empirisme complet doit reconnaître, à côté de l'attente de l'avenir, l'admission *(Annahme)* d'un passé et d'un présent qui dépassent également la perception actuelle. Ce sont trois formes de « projection » également indispensables, également fondamentales. Et l'essentiel du problème critériologique consiste à rechercher comment on peut les justifier. Le critère du pragmatisme est insuffisant, parce que son épistémologie est incomplète [1]).

Au point de vue des relations du pragmatisme avec des systèmes plus anciens, on pourra lire l'étude où M. Woodbridge Riley compare le mouvement nouveau à ceux qui constituent l'histoire philosophique antérieure de la Nouvelle Angleterre [2]), et celle où M. Leslie Walker met en lumière les relations de l'humanisme avec Martineau [3]). On trouvera surtout grand intérêt au très bon article de M. Lorenz sur les rapports entre Kant et le pragmatisme [4]). Comparé à l'hégélianisme, le pragmatisme est un retour à Kant, mais il s'écarte du rationalisme kantien et se rapproche au contraire de la psychologie. Le rapprochement le plus obvie se fera entre la « volonté de croire » *(will to believe)* et le primat de la raison pratique. Et le rapprochement peut se faire si l'on n'oublie pas que les postulats de Kant reposent sur la valeur *a priori* de la loi morale tandis que les postulats du pragmatisme reposent simplement sur l'action. On peut encore faire d'autres rapprochements : si l'on comprend le critère utilitaire du pragmatisme au sens large où il doit être entendu, on pourra mettre un certain parallélisme entre l'utilisation des axiomes pour des intérêts théoriques et la construction de l'expérience au moyen des catégories. Mais pour le pragmatisme les catégories doivent recevoir une interprétation psychologique, elles n'ont rien de fixe. Certaines expressions de Kant ressemblent à la fameuse théorie des conséquences. Enfin il y a certaines accointances métaphysiques ; M. Lorenz croit retrouver chez James et surtout chez Schiller le phénoménisme kantien tel que l'a développé Schopenhauer.

Après ces diverses études, il y a lieu de signaler un livre récent

1) « Es scheint mir eben der Fehler des Pragmatismus zu sein, dass ihm eine klare Projektionslehre fehlt. . Der springende Punkt der Erkenntnistheorie ist das Verhältnis zwischen den reinen Erwartungsprojektionen und den Projektionssystemen der Vorzeit und der Gegenwart... » (p. 8).

2) I. Woodbridge Riley, *Transcendentalism and Pragmatism.* J. Ph. Ps. Meth., may 13, 1909.

3) Leslie J. Walker, *Martineau and the Humanists.* Mind, july 1903.

4) Th. Lorenz, *Das Verhältnis des Pragmatismus zu Kant.* Kantstudien, Bd XIV, Heft 1. April 1909.

qui a paru sur le pragmatisme. Le livre de M. Schinz [1]) est un livre gai. L'auteur déclare « n'exposer les doctrines du pragmatisme que pour les réfuter » [2]). Quant aux « nuances diverses », il croit suffisant de renvoyer le lecteur « au petit travail de Hébert et aux articles de Lalande dans la Revue philosophique » [3]). Est-ce la source où il a découvert qu'il y a « en Angleterre une philosophie vieille maintenant de près d'un siècle et qui, dans son positivisme, est à l'antipode même du pragmatisme? Elle possède parmi ses représentants les Mill, les Huxley, les Spencer. Avec eux il faut lutter et contre eux Schiller lutte » [4]). Voilà M. Bradley en compagnie bien inattendue.

A coup sûr, les nuances ne paraissent pas préoccuper M. Schinz outre mesure. Il réduit les idées à cette forme élémentaire et outrée que l'on réfute par des arguments de collégien. Il se complaît en des vues générales dont la simplicité dépasse la prétention. Le style est à l'avenant, il est aussi brouillé avec le bon ton qu'avec la langue française.

Un instant M. Schinz a entrevu une des questions intéressantes soulevées par le pragmatisme, celle de la différence à mettre entre résultats et résultats. Il a entrevu aussi certaines inconséquences dans les doctrines pragmatistes, celles mêmes que nous avons signalées plus haut à la suite d'autres auteurs. Mais au lieu de les étudier avec méthode et sang-froid, il s'égare en des violences de langage qui brouillent toutes les idées. Il se hâte d'ailleurs de prendre la question de plus haut, et nous le voyons développer successivement cette thèse d'histoire : « que si la scolastique est le pragmatisme du moyen âge, vice versa, le pragmatisme est la scolastique moderne » [5]), puis cette autre thèse... de philosophie générale : « La démocratie envahit toujours davantage le monde : l'Amérique est aujourd'hui où nous serons tous demain... Pour cette population le déterminisme scientifique serait dangereux ; elle ferait mauvais usage de la vérité. La vérité n'a rien à faire avec la vie [6]). Etait-il nécessaire d'en venir là? Peut-être pas. Les civilisations latines avaient observé le principe d'inégalité intellectuelle, qui séparait les couches sociales : la philosophie demeurait l'apanage

1) Albert Schinz, *Antipragmatisme*. Un vol. in-8° de 309 pages (Prix : 5 fr.). Paris, Alcan, 1909.
2) p. 10.
3) p. 11.
4) p. 146.
5) p. 154.
6) p. 195.

d'une élite, et sans beaucoup de dangers [1]). Tout cela était fort bien et chacun était satisfait : les uns étaient libres de développer les facultés qui honorent l'homme, étaient libres de penser : les autres recevaient de plus en plus *panem et circenses*, et même, s'ils en avaient envie, l'illusion de la pensée » [2]).

M. Schinz est très hautain. Evidemment il est, lui, de l'élite qui peut porter le poids terrible de la vérité. Pourquoi nous le faire partager ?

Le doute. — Le pragmatisme voulait poser les problèmes épistémologiques sur le terrain de la psychologie, et il s'inspirait pour les résoudre des théories volontaristes. C'est encore et davantage de la psychologie que relève le livre de M. Sollier sur le doute [3]), mais sa position est nettement opposée au volontarisme. C'est le doute qui fait surgir le besoin d'une critériologie et qui donne leur intérêt aux problèmes épistémologiques, et le doute, incontestablement, est un état psychologique, il doit être étudié au point de vue psychologique. Mais M. Sollier appartient à cette école de psychologie pour laquelle la psychologie n'est pas une science spécifique. Il pense « que les phénomènes psychologiques sont plus faciles à comparer aux phénomènes physiques, aux lois desquelles (sic) ils obéissent, que les phénomènes physiologiques et biologiques eux-mêmes » [4]). Aussi considère-t-il le doute comme « un simple cas de mécanique et de dynamique cérébrale, où des forces en présence se contrebalancent pendant un certain temps, et où ce conflit amène un état de malaise particulier » [5]). Outre ces assimilations mythologiques dont la « facilité » est bien, en effet, le seul argument, la méthode psychologique de M. Sollier s'appuie surtout sur les cas pathologiques, procédé dont l'insuffisance a été abondamment signalée par les fondateurs de la psychologie scientifique allemande. Cela lui permet de conter de nombreuses histoires de malades mentaux, — chose toujours amusante et non moins facile. En l'absence d'un point de départ solide dans l'étude systématique des cas normaux, ces histoires démontrent tout ce qu'on veut. Encore M. Sollier dédaigne-t-il même leur secours lorsqu'il lui faut formuler à la fois contre l'éducation religieuse et l'éducation chaste le reproche de faire naître l'état de doute. La thèse du

1) p. 210.
2) p. 219.
3) Dr Paul Sollier, *Le Doute*. 1 vol. in-8°, VIII-407 pp. Paris, Alcan, 1909, — 7,50 fr.
4) p. 360.
5) p. 359.

livre, assez peu d'accord au demeurant avec cette application particulière, est que « le doute est essentiellement constitué par l'opposition d'abord, l'oscillation ensuite, se produisant entre deux ou plusieurs phénomènes psychologiques de même ordre ou d'ordres différents, ou entre deux ou plusieurs éléments de l'un quelconque de ces phénomènes ». Dès lors « le doute n'est pas d'ordre intellectuel. L'intelligence n'y joue qu'un rôle secondaire et accessoire une fois qu'il est constitué. Ce rôle consiste à justifier, comprendre, ou résoudre le doute, mais souvent aussi à lui fournir des causes d'amplification et d'extension » [1].

A première vue il semblerait que cette thèse va mener à des conclusions pragmatistes. Mais M. Sollier le déclare avec non moins d'assurance, « le doute n'est pas d'ordre volitionnel... Loin d'être conditionné par l'état de la volonté, c'est lui qui le conditionne le plus souvent » [2]. Et M. Sollier, en conséquence, ne montre aucune sympathie pour les méthodes psycho-thérapeutiques basées sur l'éducation de la volonté. A son avis, les causes du doute sont uniquement la faiblesse de résistance cérébrale et l'émotivité exagérée. Pour y remédier, et c'est ce qu'il y a de meilleur dans son livre, il recommande, outre le relèvement général de l'organisme, une discipline sévère qui évite la rêverie et la sentimentalité, qui applique à l'action immédiate et pratique, qui force à prendre des initiatives et des responsabilités. Nous nous demandons en vain en quoi ces moyens, d'ailleurs excellents, diffèrent d'une éducation bien comprise de la volonté.

A un point de vue plus logique, signalons l'intéressant article que Mgr Sentroul consacre à la question du doute méthodique. Avec beaucoup de finesse il distingue le doute méthodique du doute fictif. Le doute méthodique n'est pas toujours fictif, le doute fictif n'est pas toujours méthodique. Ce qui est essentiel au doute méthodique, c'est d'être voulu. Et si le doute méthodique est utile, ce n'est nullement en tant qu'il s'oppose au doute réel mais bien plutôt en ce qu'il lui ressemble, et qu'il oblige l'esprit à quitter l'erreur ou à s'éclairer davantage sur la vérité.

Quant au doute méthodique qui mettrait en question toute certitude, ce ne peut être une fiction, c'est bien un doute réel universel, mais négatif. Ce doute nécessaire et qui est la base d'une théorie de la certitude, s'oppose à celui de Descartes qui était, au contraire, fictif et positif.

1) p. 401.
2) *Ibid.*

Cette question centrale nous permet de passer à d'autres nuances de la pensée contemporaine, d'un caractère très différent. Et puisqu'elles se rattachent à Kant, nous débuterons par le néo-kantisme.

Le néo-kantisme. — Nous avons à signaler ici un événement littéraire. M. Riehl vient de rééditer le premier volume de sa magistrale histoire du criticisme [1]). C'est le moment d'appeler l'attention sur certaines interprétations trop ignorées de ceux qui n'ont lu Kant qu'à travers ses disciples — ou ses adversaires — de langue française. Le kantisme allemand se divise à l'heure actuelle sur deux questions principales : faut-il donner de Kant une interprétation logique ou une interprétation psychologique, une interprétation idéaliste ou une interprétation réaliste ? Herman Cohen, qui est à l'heure présente un des représentants les plus autorisés du kantisme allemand, tient pour une interprétation à la fois idéaliste et logique. L'interprétation subjectiviste psychologique — celle qui voit dans la doctrine de Kant un simple « mécanisme psychologique » faisant dériver la nécessité et l'universalité des concepts de fonctions aveugles et innées du sujet — est plutôt rare. Ceux-là même qui, à la suite de Fries, estiment que la théorie de la connaissance relève de la psychologie, répudient avec force le subjectivisme. M. Riehl représente, lui, l'interprétation réaliste et logico-objectiviste. Son argumentation historique est largement basée sur les textes, elle s'est enrichie dans cette nouvelle édition de nombreux témoignages nouveaux empruntés aux sources de toute première valeur qu'a mises au jour la publication des lettres de Kant. Nous ne voulons pas, dans ce Bulletin, prendre position dans un débat aussi important. Il est sûr que la thèse de M. Riehl se présente entourée d'un imposant cortège de preuves. Esquissons seulement ici les grandes lignes de cette interprétation sans nous engager dans la discussion historique qui ne nous regarde pas en ce moment.

Il est bien évident que si l'universalité et la nécessité des concepts étaient fondées sur un mécanisme de fonctions subjectives, cette universalité et cette nécessité seraient purement subjectives, et dès lors le problème de la critique — qui était de prouver la portée objective des concepts, leur nécessité indépendante du

1) Aloïs Riehl, *Der Philosophische Kritizismus. Geschichte und System.* Ier Band : *Geschichte des Philosophischen Kritizismus.* Un vol. in-8°, IV-614 pp. Leipzig, Engelmann, 1908.

sujet et valable en dehors de l'homme — ce problème ne serait pas résolu. Si la théorie des formes subjectives se présente comme une solution de ce problème, elle est condamnée d'avance. Cela est tout à fait évident, tellement évident que Kant lui-même — ironie de l'histoire — a rédigé d'avance en toutes lettres contre cette théorie la triomphante « réfutation » au moyen de laquelle on se plaît à la renverser [1]).

Apparemment ce n'est point sa propre réfutation que le maître de Kœnigsberg a entendu écrire. Mais alors que peut donc signifier la théorie des formes *a priori ?* Ce n'est pas une théorie psychologique. Ceci encore Kant a tenu à le dire au lecteur soigneux [2]). D'ailleurs comment pouvait-il, après avoir dénoncé les « paralogismes », s'embarquer dans une théorie des facultés ? Encore une « réfutation » qu'on ne s'est pas fait faute de dresser contre lui. En vérité il ne s'agit pas de facultés, ni de fonctions subjectives. Les mots de sensibilité, d'entendement ne sont que des étiquettes [3]), « *Ueberschriften* », que Kant a empruntées à la terminologie wolffienne.

C'est à cette même origine wolffienne des expressions qu'il importe d'être attentif si l'on veut comprendre le sens exact de la célèbre question kantienne, « die oberste Frage der Transzendentalphilosophie... wie ist Erfahrung möglich ? » La notion de *Möglichkeit* avait dans la philosophie wolffienne un sens bien net. Il s'agissait de la possibilité *a priori*, de la concevabilité. C'est en ce sens même que Kant emploie l'expression. Il s'agit de savoir comment une expérience est possible *a priori*, quelles sont, *a priori*, les conditions *(Bedingungen)* d'une expérience. Cette ques-

1) « Entscheidend ist, dass in solchem Falle den Kategorien die Notwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört. Denn, z. B, der Begriff der Ursache, welcher die Notwendigkeit eines Erfolges unter einer vorausgesetzten Bedingung aussagt, würde falsch sein, wenn er nur auf einer beliebigen, uns eingepflanzten Notwendigkeit beruhete... Ich würde nicht sagen können, die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, dass ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann, welches gerade das ist, was der Skeptizismus am meisten wünscht ; denn alsdann ist alle unsere Einsicht, durch vermeinte objektive Gültigkeit unserer Urteile, nichts als lauter Schein und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjektive Notwendigkeit von sich nicht gestehen würden ; zum wenigsten könnte man mit niemandem über dasjenige hadern, was bloss auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisiert ist » (cité par Riehl, p. 383).

2) « Es ist zuvörderst nötig, die Leser zu erinnern, dass hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem was in ihr liegt. Das erstere gehört zur Psychologie, und würde selbst auch da, ohne das zweite, welches zur Kritik der Erkenntnis gehört, niemals gehörig entwickelt werden können » (cité par Riehl, p. 388).

3) p. 394.

tion est antérieure à toute expérience de fait, question de pure logique [1]).

Démontrer que les catégories sont les conditions objectives de toute expérience possible, en d'autres termes, qu'un objet ne saurait être expérimenté sans leur être conforme, tel est donc le but de Kant. Le principe auquel il s'appuie est celui qui fait le fond de la « déduction transcendantale », c'est l'unité synthétique de l'aperception. La conscience est une et pour qu'une expérience soit possible, il faut que son unité objective corresponde à l'unité subjective de la conscience. Il faut donc que ses éléments soient objectivement liés et réduits à l'unité. Ils ne peuvent l'être que s'ils ont entre eux les rapports qu'expriment les « jugements synthétiques *a priori* ». Ces jugements ne peuvent être démontrés *a priori* par analyse, ils ne peuvent non plus être tirés des expériences particulières, il faut un troisième élément, dit Kant dans un passage bien connu : cet élément c'est l'essence même d'une expérience. « Dieses Dritte ist die Möglichkeit (oder der Begriff) der Erfahrung, als einer Erkenntnis, darin uns alle Gegenstände zuletzt müssen gegeben werden können » [2]). L'expérience n'est possible que si les objets du monde sensible constituent ensemble une nature liée, selon ces lois mêmes que les sciences de la nature étudient. « Alle Erscheinungen liegen in einer Natur und müssen darin liegen, weil ohne diese Einheit a priori keine Einheit der Erfahrung, mithin auch keine Bestimmung der Gegenstände in ihr möglich wäre » [3]).

Tout ceci ne concorde guère avec une interprétation idéaliste. Celle-ci est la seconde erreur que combat M. Riehl. Kant a réfuté l'idéalisme, on le sait. Il suffit de prendre cette réfutation au sérieux au lieu d'y voir une inconséquence. L'existence des choses-en-soi est impliquée dans le concept même de l'*Erscheinung*. Kant n'a professé l'idéalisme qu'à l'égard de ces formes générales du temps et de l'espace dans lesquelles les phénomènes se rangent [4]).

Kant est donc le philosophe de l'expérience. Ce qu'il a combattu n'est certes pas l'objectivité des principes rationnels. Il n'a eu d'autre but que de l'établir. Mais la manière même dont il l'établit leur donne une portée uniquement expérimentale. Au delà et en dessous de l'expérience, il y a sans doute des choses-en-soi ; sans

1) Riehl, pp. 211-217 : *Der Begriff der Möglichkeit*. Cfr. pp. 15, 348, 388, 448 et passim.

2) Cité par Riehl, p. 540.

3) p. 559. Cfr. tout l'exposé, pp, 536 à 561.

4) pp. 395-398.

elles l'expérience n'est point possible. Mais l'expérience est la seule face qu'elles nous montrent [1]), il est impossible à la raison théorique d'acquérir une connaissance quelconque de cette autre face qu'elles ne nous montrent pas. Seule la raison pratique peut conférer quelque validité aux hypothèses creuses de la métaphysique [2]).

Si l'interprétation de M. Riehl est la vraie, il y aurait lieu, sans doute, de mettre au rancart quelques « réfutations » reçues. Elles font songer au taureau fonçant sur le voile rouge pendant que l'*espada* s'esquive. Il y aurait lieu aussi de peser et de critiquer, à ce nouveau point de vue, les conclusions anti-métaphysiques de la *Kritik*. L'entreprise ne serait peut-être pas difficile, mais ce n'est pas ici l'endroit de la tenter.

Le néo-kantisme a d'ailleurs pris, nous l'avons noté, des formes très diverses depuis l'époque déjà lointaine où Lange jetait le mot d'ordre : *Rückkehr zu Kant*. Un seul trait leur est commun à toutes, l'opposition décidée au positivisme, à l'empirisme, au relativisme, au psychologisme. Nous avons noté plus haut l'article où M. Lorenz essaye un rapprochement entre le kantisme et le pragmatisme. Le rapprochement était bien lointain. Le peu de succès que le pragmatisme rencontra au Congrès de Heidelberg [3]) montrait bien d'ailleurs comment la pensée allemande saturée d'idées kantiennes offre un sol peu propice au développement de la nouvelle doctrine.

En revanche, après le retour à Kant, il semble que nous devions voir apparaître une reprise du grand mouvement idéaliste qui caractérisa la période postkantienne. Ce « Repetitionskursus », comme l'appelait feu von Hartmann [4]), a constitué dans les derniers temps à la fois un *Neufichteanismus*, un *Neuhegelianismus*, et, pour compléter la série, la philosophie de von Hartmann avec celle de certains vitalistes rappelle de près Schelling. La renaissance kantienne est suivie d'une renaissance idéaliste.

La renaissance de l'idéalisme. — C'est le titre retentissant qu'a donné M. Schmidt à un livre d'allures enthousiastes qui a au moins le mérite d'être représentatif d'un état d'esprit [5]). L'idéa-

1) « Die uns zugekehrte Seite der Dingen ». L'expression est de M. Riehl dans son article *Logik und Erkenntnisstheorie* in Systematische Philosophie.

2) pp. 561-576 et 582-584.

3) Voir notre notice sur le *Congrès de Heidelberg*. Revue néo-scolastique, nov. 08.

4) Oscar Ewald, *Die deutsche Philosophie im Jahre 1906*. Kantstudien, XII, 3 u. 4, p. 274 ; Okt. 07.

5) Ferdinand Jakob Schmidt, *Zur Wiedergeburt des Idealismus*. Philosophische Studien. Un vol. in-8° de 325 pp. (6 Mk.). Leipzig, Dürr, 1908.

lisme, pour lui, est le fruit naturel de l'âme allemande. Pendant une courte période, au milieu du XIXe siècle, l'esprit allemand subit une éclipse et l'on voit régner une philosophie « inférieure » : *Psychologismus*, *Historismus und Positivismus*. Le *Rückkehr zu Kant* n'a pas, dans les premiers temps, réussi à enrayer suffisamment cette décadence. Le néo-kantisme a abouti à un pseudo-criticisme, il n'a su mettre en lumière dans la doctrine de Kant que ses conséquences antimétaphysiques ; ainsi il s'est confondu avec un « unphilosophischer Positivismus » [1]. Il faut que les vrais disciples du maître de Koenigsberg se dégagent de cette alliance honteuse, qu'ils reviennent à « l'orthodoxie kantienne » [2] que Lange n'a pas su garder. Le véritable esprit de Kant, c'est l'esprit purement philosophique, celui qui inspire la méthode transcendantale. C'est dans cet esprit qu'il faut poursuivre les solutions dont Kant a posé les fondements, en refaisant le chemin suivi par l'idéalisme classique. Et on le fera en se gardant bien de toute accointance quelconque avec la psychologie. « Vom psychologistischen Positivismus über Kant zur Philosophie zurück und auf dem kritischen Wege vorwärts ! » [3]. L'idéalisme a fait sa première apparition dans la pensée grecque, mais il est alors purement spéculatit et se borne au principe théorique : « Dass der Geist die Welt gemacht hat und alles was darinnen ist, dass wir in ihm leben, weben und sind » [4]. Le christianisme a fait faire le premier pas à la réalisation pratique de l'idéalisme en élevant l'homme à une foi spirituelle, en l'appelant à faire partie d'une communauté spirituelle. Toutefois cette réalisation est encore incomplète. L'Esprit auquel croit le chrétien est séparé de lui, la vie sensible n'est pas elle-même spiritualisée et avec elle la réalité extérieure. C'est en ces progrès que doit consister la religion parfaite. « Dies ist aber erst die vollkommene Religion, dass der Geist sich nicht bloss in dem inneren, subjektiven Menschen, sondern in dem ganzen Menschen und in der ganzen Welt, kurz in allem Nichtgeistigen verklärend verwirkliche » [5]. Cette réalisation supérieure de l'esprit a débuté par le protestantisme dans lequel l'Eglise visible se nie elle-même et s'élève à la pure communauté spirituelle. Elle se prépare un développement nouveau par l'accès des

1) p. 228.
2) *Kant Orthodoxie*, pp. 225-248.
3) p. 247.
4) p. 1.
5) p. 2.

masses à la pensée. « Die Massen haben zu denken begonnen ! » [1]) Elle atteint sa forme philosophique dans l'idéalisme classique dont la méthode consiste à révéler en nous l'esprit à lui-même, « Methode des höheren, unendlichen Denkens,... des Totalitätsdenkens » [2]), en faisant tomber les barrières qui séparent l'esprit humain de l'Esprit absolu dont il est une manifestation particulière. Enfin elle atteint le premier stade de sa réalisation dans le monde matériel par la production capitaliste. « Der Begriff dessen erste, noch unvollkommene Erscheinungsform der Kapitalismus ist, ist die Verwirklichung der Naturvergeistigung durch den universell denkenden Willen » [3]).

On le voit, les thèses de M. Schmidt ne pèchent point par excès de timidité. Il en poursuit l'application à divers points de vue actuels, défendant le capitalisme contre la socialisation des moyens de production, et l'interprétation idéaliste du christianisme contre le « positivisme théologique » [4]), trop préoccupé, à son gré, de l'exactitude matérielle de l'histoire religieuse ; puis, descendant à des questions de programme et d'enseignement il s'occupe, deux chapitres durant, de la réorganisation de l'éducation féminine. N'entrons point dans tout cela. Ce que nous venons de dire suffit à montrer ce qu'est l'idéalisme renaissant et comment il est bien l'enfant du grand idéalisme postkantien.

Ainsi que nous l'insinuions plus haut, le mouvement [5]) a débuté par le retour à Fichte, avec Windelband, Rickert et Fritz Medicus. En même temps, — car la chronologie de l'époque postkantienne n'est pas rigoureusement reproduite par le *Repetitionskursus*, — Hartmann, puis Drews et Leopold Ziegler se réclamaient de Schelling.

Nous avons rendu compte ici même de la belle réédition des œuvres choisies de Schelling due à la maison Eckardt. M. Otto Braun consacrait récemment une étude à sa personnalité [6]) et prenait son nom comme bannière pour une campagne idéaliste [7]).

1) p. 3.
2) p. 4.
3) p. 10.
4) Ch. V. *Worte Christi ;* ch. VI. *Der theologische Positivismus ;* ch. VII. *Adolf Harnack und die Wiederbelebung der spekulativen Forschung ;* ch. XIV. *Die Frauenbildung und das klassische Altertum ;* ch. XV. *Das Prinzip für die Reorganisation der Frauenbildung.*
5) Cfr. les articles de M. Ewald, *Die deutsche Philosophie im Jahre 1906*, dans Kantstudien, Bd XII, Heft 3 ; Bd XIII, Heft 3, 1907. Les mêmes articles ont paru en anglais dane la Philosophical Review.
6) Otto Braun, *Schellings Persönlichkeit.* Leipzig, Eckardt.
7) Otto Braun, *Hinauf zum Idealismus.* Schellingstudien. Leipzig, Eckardt.

La Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik consacrait un numéro entier à l'étude de Schelling [1]).

Plus récemment s'est manifesté le retour de Hegel à l'horizon philosophique. Les rééditions de Hegel se sont multipliées. MM. Bolland [2]) et Georg Lasson [3]) ont publié la *Phänomenologie*, et la maison Eckardt entame une réédition de ses œuvres complètes. De nombreux articles sont consacrés à l'étudier, et ce n'est pas seulement en Allemagne que le mouvement se manifeste. Bolland en Hollande, Benedetto Croce en Italie, professent l'hégélianisme et en Angleterre M. Bradley, malgré les attaques du pragmatisme, continue à le représenter fidèlement.

L'école de Fries. — Tandis que l'idéalisme classique poursuivait le développement de la pensée kantienne dans le sens logique et objectiviste, Fries lui avait donné une direction subjectiviste et psychologique. De là, chez les tenants du kantisme logique, un certain dédain pour Fries. L'école de Fries [4]) qu'un jeune maître de talent, M. Nelson dirige à Göttingen, s'est attachée à distinguer la doctrine de Fries de ce « psychologisme » auquel vont tous les anathèmes des philosophes. M. Elsenhans qui n'est guère pourtant attaché à l'école de Göttingen, a soutenu la même thèse avec beaucoup d'énergie et de soin [5]). La jeune école se réclame donc de Kant, mais elle veut développer la pensée kantienne dans le sens indiqué par Fries. Elle ne veut pas d'une déduction logique des catégories et considère que la philosophie doit simplement les accepter comme un fait psychologique. Elle veut donc faire appel à la psychologie, non point pour lui demander de fonder la certitude mais simplement pour la constater. En même temps elle veut aussi se tenir en contact avec les sciences naturelles et mathématiques, comme le montre la liste de ses publications [6]).

1) Schellingheft der Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik. Mit einem Bildnis Schellings. — Inhalt : Braun, *Entwicklung des Gottesbegriffs bei Schelling*. — Kinkel, *Schellings Rede « Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur »*. — Korwan, *Schelling und die Philosophie der Gegenwart*. — Schwarz, *Ein markantes Buch in der neuidealistischen Bewegung*. — *Rezensionen der neuesten Schelling-Litteratur*.

2) Leiden, Adriani.

3) Liepzig, Dürr.

4) Voir encore les articles cités de M. Ewald.

5) Fries und Kant, *Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie*, Giessen, Töpelmann, 1906.

6) *Abhandlungen der Fries'schen Schule*. Neue Folge herausgegeben von G. Hessenberg, K. Kaiser und L. Nelson. — I. Band, 1904-1906. 1. Heft : L. Nelson, *Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur*

Tout récemment M. Nelson a publié un volume d'allure assez agressive où il s'attache à légitimer son point de vue critériologique ou, plus exactement, anti-critériologique [1]). La thèse de M. Nelson est en effet qu'il n'y a point de problème de la connaissance, c'est un pseudo-problème ; « das sogenannte Erkenntnisproblem », ainsi le dénonce-t-il dans le titre même de son livre.

La controverse actuelle est de savoir si la théorie de la connaissance doit relever de la psychologie ou de la logique. Mais psychologistes et logistes ont le tort commun de croire qu'il y ait un problème de la connaissance. Ils commencent donc, dit M. Nelson, par mettre en question la portée objective de la connaissance [2]). Or une fois cette question admise, il est impossible de la résoudre. Une critériologie est chose impossible à constituer scientifiquement [3]). M. Nelson reprend ici sous une forme nouvelle l'argument bien connu du « rouet ». S'il y a un critère, il est ou il n'est pas une connaissance. S'il est une connaissance, il faut la justifier à son tour. S'il n'en est pas une, comment survivra-t-il ? Il conclut : « Eine Begründung der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis ist also unmöglich » [4]). Il n'en résulte pas pourtant qu'il faille s'abandonner au scepticisme ou se réfugier dans un dogmatisme d'autruche. M. Nelson ne croit pas qu'une critériologie soit le seul moyen d'échapper à ce dilemme classique. Ce qu'on demande au « critère » de la connaissance, c'est de nous permettre d'expliquer et d'éviter

Philosophie ; E. F. Apelt, *Über Begriff und Aufgabe der Naturphilosophie ;* G. Hessenberg, *Das Unendliche in der Mathematik.* — 2. Heft : H. Eggeling, *Kant und Fries ;* L. Nelson, *F. F. Fries und seine jüngsten Kritiker ;* C. Brinkmann, *Über kritische Mathematik bei Platon ;* E. Blumenthal, *Über den Gegenstand der Erkenntnis ;* L. Nelson, *Über die Nicht-Euklidische Geometrie und den Ursprung der mathemat. Gewissheit.* — 3. Heft : L. Nelson, *Bemerkungen über die Nicht-Euklidische Geometrie und den Ursprung der mathemat. Gewissheit ; Vier Briefe von Gauss und Wilhelm Weber an Fries ;* Marcel T. Djuvara, *Wissenschaftliche und religiöse Weltansicht.* — 4. Heft : G. Hessenberg, *Grundbegriffe der Mengenlehre ;* K. Kaiser, *Das Muskelproblem. Physiolog. Betrachtungen ;* K. Grelling, *Über einige neuere Missverständnisse der Fries'schen Philosophie und ihres Verhältnisses zur Kantischen.* — Gesamtregister des I. Bandes. — II. Band, 1 Heft : D. Apelt, *Der Wert des Lebens nach Platon ;* L. Nelson, *Inhalt und Gegenstand. Grund und Begründung.* (Zur Kontroverse über die kritische Methode.). — 2. Heft : Inhalt u. a. : G. Hessenberg, *Kritik und System in Mathematik und Philosophie ;* Kurt Grelling, *Das gute klare Recht der Freunde der anthropologischen Vernunft-Kritik, verteidigt gegen Ernst Cassirer ;* Friedrich Palte, *Ein Wort über philosophische Propädeutik.*

1) Leonard Nelson, *Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem.* Göttingen, Vandenhoek und Ruprecht, 1908. Un vol. in-4° de 427 pp. (10 Mk.).

2) p. 31.

3) p. 32.

4) *Ibid.*

l'erreur. Mais la théorie du critère suppose que la connaissance peut être erronée, et alors nous voici acculé à ce problème insoluble de chercher un critère hors de la connaissance. A la vérité, on a confondu la connaissance avec le jugement. Le jugement peut être erroné, mais il a sa mesure, et si l'on veut son critère, dans la connaissance immédiate, sur laquelle il repose. La connaissance immédiate, parce qu'immédiate ne saurait être erronée et n'a pas besoin de critère. Elle repose sur un simple fait [1].

Le seul problème épistémologique est celui que Kant a posé et que l'on a fort mal compris : « Wie sind synthetische Urteile a priori möglich ? » Il s'agit d'expliquer comment ces jugements peuvent se fonder sur une connaissance. Celle-ci doit en effet être immédiate et cependant elle ne peut être intuitive : « nicht anschaulich und doch unmittelbar » [2]. C'est ici que doit intervenir l'expérience intérieure, la psychologie. Elle ne nous fera pas expérimenter le fondement des jugements *a priori*, ce qui serait absurde, et ce qui est l'erreur « psychologiste ». Il faut cependant recourir à elle si l'on ne veut pas se cantonnner dans le préjugé « dogmatiste » et « transcendantal ». Mais l'on doit demander à l'expérience de « fonder » les jugements sans nous livrer pour cela leur « fondement » qui la dépasse. La réflexion psychologique doit simplement dévoiler la présence en nous de la connaissance rationnelle immédiate [3].

Travaux d'ensemble. — La Revue de Philosophie a commencé depuis plusieurs mois une enquête sur le problème de la connaissance, qui n'est pas terminée et dont nous nous réservons, par conséquent, de reparler. Signalons seulement certains articles, outre celui de M. Baron dont nous avons déjà parlé plus haut. M. Gény [4] s'est occupé de la position même du problème. Il lui semble qu'avant même d'aborder la psychologie de la connaissance

1) « Das Faktum des Selbstvertrauens der Vernunft ist die entscheidende Instanz gegen allen Skeptizismus, die selbst einer Begründung nicht nur nicht fähig sondern auch gar nicht bedürftig ist. » p. 113.

2) p. 117.

3) « Die unmittelbare Erkenntnis der reinen Vernunft ist keine Anschauung, d. h. sie kommt uns nicht unmittelbar, sondern nur durch Reflexion zum Bewusstsein. Der Grund einer Erkenntnis a priori kann in der Tat nur wieder in einer Erkenntnis a priori liegen. Und so liegt auch der Grund der metaphysischen Urteile nicht in der Erfahrung, sondern in einer Erkenntnis a priori, nämlich in der unmittelbaren Erkenntnis der reinen Vernunft. Die Begründung der metaphysischen Urteile enthält diesen Grund nicht in sich, sondern sie weist nur sein Vorhandensein auf. Und diese Aufweisung ist nur durch innere Erfahrung möglich. » p. 119-120.

4) P. Gény, *Sur la position du problème de la connaissance.* Revue de philosophie, novembre 1908.

il faut supposer résolue une question de « critique fondamentale », celle de savoir ce qu'est une connaissance. M. Gény répond que « la connaissance est un fait premier », il est inutile de vouloir le réduire. Il présente un caractère sur lequel il y a lieu de s'arrêter, la dualité sujet-objet. Il insinue que cette dualité, si elle est vraiment essentielle à la connaissance, pourrait faire « que le problème de l'objectivité ne trouvât même plus d'entrée en philosophie, fût totalement dépourvu de sens » [1]).

M. Domet de Vorges examine, lui, l'origine de l'idée d'objet [2]). Dans un article très vigoureusement pensé il tient « que cette idée ne vient ni des yeux, ni du tact, ni d'aucun autre de nos sens, mais de l'intelligence qui intervient dans la perception sensible, et sous les apparences que saisit la sensation atteint le fond solide auquel elles doivent leur réalité » [3]).

Mgr Farges traite, à un point de vue métaphysique, de la nature de la sensation [4]). D'autre part, M. Beaupuy, traitant de la pensée à un point de vue psychologique, semble vouloir mettre l'essence de la pensée dans une conscience de direction [5]).

Nous rattacherons à cette enquête le volume de M. Fonsegrive dont une bonne partie, — le chapitre intitulé *Certitude et vérité*, — y fut publiée [6]).

Un avant-propos assez amer fait allusion à des polémiques au courant desquelles on aurait reproché à l'auteur d'être agnosticiste, subjectiviste, évolutionniste, kantiste et que sais-je encore, tout cela pour avoir dit en d'autres termes que la philosophie contemporaine se préoccupe beaucoup des problèmes épistémologiques. Nous avons le plaisir d'ignorer ces polémiques, qui ne relèvent certes pas de la science ni de la philosophie. M. Fonsegrive montre comment se pose aujourd'hui le problème de la connaissance et comment cette position diffère de celle d'autrefois, que ce problème doit être résolu en partant du sujet et non en partant de l'objet. Faire autrement serait « faire comme un expert qui prétendrait établir qu'un portrait ressemble à une personne qu'il n'a

1) p. 453.

2) Comte Domet de Vorges, *Comment avons-nous l'idée d'objet?* Revue de Philosophie, novembre 1908.

3) p. 488.

4) Mgr A. Farges, *L'union du sujet et de l'objet dans la perception des sens internes.* Rev. de Phil., avril et mai 1909.

5) P. Beaupuy, *Psychologie de la pensée.* Rev. de Phil., janvier 1909.

6) Georges Fonsegrive, *Essais sur la connaissance.* Un vol. in-12, 271 pp. Paris, Gabalda (3 fr. 50).

jamais vue en s'appuyant sur les caractères qu'il voit à la personne dans le portrait » [1]).

M. Fonsegrive commence donc par s'occuper de la certitude. Il en énumère [2]) les caractères : la cohérence intérieure, l'enchaînement nécessaire, l'accord avec l'expérience, la confirmation sociale dans ces deux formes : résistance au dissentiment social, conquête de l'assentiment social. Mais ne faut-il pas ultérieurement demander quelle est la valeur de la certitude, et quel est son rapport aux choses en soi ? Ici il estime, bien justement, que l'on formule souvent un problème impossible en demandant à confronter la pensée avec les choses, et sans doute ce problème est-il bien plutôt inspiré d'idées cartésiennes que d'idées traditionnelles. Il s'agit cependant de passer de la pensée aux objets et de fonder le réalisme. M. Fonsegrive a recours ici à une argumentation qui rappelle quelque peu la réfutation kantienne de l'idéalisme : la pensée subjective ne peut être que si elle a un objet, et un objet en soi. Mais que dirons-nous de l'objet en soi ? Pour dépasser la simple affirmation de son existence, il faut faire appel à d'autres procédés. Ici M. Fonsegrive s'emploie à légitimer le principe de causalité. Il le fait par un appel à notre expérience intérieure qui nous fournirait le modèle de la causalité. Il nous semble que ce procédé n'est pas à l'abri de toute difficulté. Il dit des choses très intéressantes, mais qui demanderaient à être précisées, au sujet de la distinction entre jugements analytiques et synthétiques. Une idée très féconde est énoncée au début du livre au sujet des limites de la métaphysique : « Il est trop clair que nous ne connaissons ainsi que ceux des êtres extérieurs que l'expérience met en communication avec nous... Nous ne connaissons des choses que ce par quoi elles sont en rapport avec nous » [3]).

Rappelons ici, sans autrement nous y arrêter, deux autres ouvrages dont la Revue a déjà parlé, celui de M. Rousselot [4]) et celui de M. De Hove [5]). Le premier a été analysé longuement ici même, le second le sera prochainement.

Nous tenons cependant à signaler ici l'heureuse actualité de ces deux travaux qui s'efforcent de donner à la scolastique un visage actuel, et de lui faire parler un langage que notre époque contemporaine puisse comprendre et goûter.

1) p. 158.
2) p. 179.
3) p. 21-22.
4) Pierre Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*. Paris, Alcan, 1908.
5) H. Dehove, *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien*. Un vol. de XL-235 pages. Paris, Giard (6 fr.).

Nous avons lu avec plaisir une excellente introduction au problème critériologique que publiait récemment M. Canella [1]). Le même auteur a publié une critique fort intéressante des idées de M. Fonsegrive [2]).

Signalons, pour terminer, deux ouvrages où l'on trouvera des renseignements généraux sur la position présente des problèmes épistémologiques. C'est d'abord une excellente *Einführung* à la théorie de la connaissance due à la plume de M. Messer [3]). Ce petit volume montre avec beaucoup de clarté et de méthode comment se posent les problèmes, quelle est la position respective des écoles philosophiques. Après l'épistémologie générale il aborde les questions de méthodologie, et ici encore il donne de nombreuses et précieuses indications. Il rattache à la méthodologie la question de la croyance, et expose avec assez d'objectivité la thèse des deux grandes confessions, protestante et catholique. Il élève cependant contre la conception catholique, des difficultés dont nous ne voyons pas du tout le fondement. Où a-t-il vu, par exemple, que l'Eglise ne permet pas que l'on examine les preuves de sa mission ? [4]) Nous ne pouvons résumer ici un volume qui est lui-même un résumé, très condensé. Nous signalons spécialement à l'attention l'excellent chapitre où est esquissé le passage du réalisme naïf au réalisme critique, et celui où sont exposées les diverses interprétations du kantisme, celui également où les diverses formes de l'idéalisme subjectiviste sont mises à leur place logique et opposées à l'empirio-criticisme. Ce qui fait le mérite tout spécial de ce livre, c'est que la discussion est constamment menée avec les systèmes les plus récents. Il peut donc excellemment servir à donner une orientation générale sur l'état actuel des questions. L'auteur est nettement objectiviste, il a une très bonne page sur le caractère objectif de la pensée. On y retrouve l'influence de MM. Külpe et Husserl. Il professe ensuite le réalisme critique et fait de ce point de vue une excellente discussion des autres systèmes. Cette discussion l'amène à corriger l'idéalisme logique de certains néo-kantiens dans un sens qui s'accorde avec le réalisme modéré. Il y a énormément à apprendre dans ce petit livre.

On trouvera également un réel profit à lire l'ouvrage de

1) G. Canella, *Gli elementi di fatto par la soluzione del problema criteriologico fondamentale.* R. di Fil. neo-scolastica, janvier 1909.

2) *Certezza e Verita*, ibid., aprile e luglio 1909.

3) Dr August Messer, *Einführung in die Erkenntnistheorie.* 1 vol. in-12, 199 p. Leipzig, Dürr (Philosophische Bibliothek, Band 118.) 1909. — Mk. 2,40.

4) p. 163.

MM. Hermant et Van de Waele [1]). On y rencontrera une grande richesse de documentation et une consciencieuse objectivité. Ces qualités ont permis aux deux auteurs de faire une revue très intéressante des principales doctrines de logique contemporaine. Une place d'honneur est faite dans cette enquête à la néo-scolastique, nous avons déjà signalé le fait dans la Revue [2]). Il y a dans l'exposé des systèmes beaucoup de réflexion, il n'y a pas toujours, malheureusement, autant de clarté. Les systèmes analysés sont parmi les plus contemporains, et la plus large place est faite aux doctrines étrangères à la France. Dans les conclusions, les auteurs ont esquissé une solution personnelle. On y reconnaît l'influence du pragmatisme et de l'empirio-criticisme. Le point de départ de MM. Hermant et Van de Waele est la sensation, dans laquelle ils ne reconnaissent, avec l'empirio-criticisme, aucune dualité de sujet et d'objet. Par l'association les sensations se groupent et constituent des « objets », mais ici encore il n'y a aucune dualité. Qu'est-ce alors que la réalité, que signifie ce prédicat d'existence que nous attribuons à certains groupements et que nous refusons à d'autres ? Ici on reprend la réponse pragmatiste : la réalité d'une image résulte de sa liaison avec le plus grand nombre d'autres images, et principalement avec le système d'images qui se groupe autour de l'activité pratique. De là des conséquences quant à la théorie de la vérité, du jugement, de l'induction, des principes logiques, qui sont développées avec ingéniosité et finesse. Ce n'est pas l'endroit de faire la critique de ces tendances. Il suffit de mettre en regard de ce livre celui que nous venons de signaler de M. Messer pour s'apercevoir de la vitalité persistante d'un courant de pensée tout différent. Cette juxtaposition, nous semble-t-il, présenterait, dans un raccourci assez heureux, la lutte des deux principales formes auxquelles peut plus ou moins se réduire la multiplicité des systèmes contemporains. Et à ce titre ces deux livres offrent un intérêt tout spécial.

L. Noël.

1) P. Hermant et A. Van de Waele, *Les principales théories de la logique contemporaine*. 1 vol in-8o, 302 pp. Paris, Alcan (Bibliothèque de philosophie contemporaine), 1909 — 5 fr.

2) *Mouvement néo-thomiste*, février 1909.

Comptes-rendus.

Mons. Salvatore Talamo, *Il concetto della schiavitù da Aristotele ai dottori scolastici.* Roma, tipografia dell' Unione cooperativa editrice, 1908 ; viii-252 pp. Prix : 6 fr.

La présente étude de Mgr Talamo, extraite de la Rivista internazionale di scienze sociali dont il est le directeur, fait suite à son ouvrage universellement apprécié sur l'aristotélisme de la scolastique (*L'aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia,* 3e édit., Sienne 1881, 4e édition en préparation) en montrant comment au chapitre de l'esclavage, les docteurs médiévaux ont corrigé et perfectionné l'enseignement du Stagirite.

Après un aperçu sur l'origine primitive de l'esclavage ainsi que sur les causes qui l'ont fait maintenir surtout en Grèce, l'auteur jette un coup d'œil sur les théories de Platon. Chez Aristote il distingue trois arguments tendant à faire admettre comme naturelle l'existence de l'esclave dont saint Thomas (in *Polit. lib. I lect. 2*) a ainsi ramassé la définition, éparse chez Aristote : *servus est organum animatum, activum, separatum, alterius homo existens.* Le premier argument se base sur une loi universelle de la nature, manifeste surtout chez les êtres vivants. Il conclut à l'existence d'un être qui commande et d'un être commandé dans tout ensemble, composé de plusieurs parties qui concourent à une œuvre une, commune. Au second argument, d'ordre économique, exprimé dans le passage *Polit.* I. 4,1253 *b* 34-1254 *a*, on peut donner, ce semble, l'expression positive suivante : puisque les instruments inanimés ne se meuvent pas d'eux-mêmes, il faut pour les mouvoir des esclaves et au-dessus d'eux des maîtres. Le dernier invoque un fait d'expérience et part de l'existence d'êtres humains dont l'intelligence ne suffit qu'à entendre raison et que leurs aptitudes purement corporelles, sinon mécaniques, désignent à l'empire d'un maître. Cependant Mgr Talamo fait valoir à bon droit qu'Aristote attribue expressément aux esclaves la qualité d'homme.

La critique débute par des considérations générales où l'auteur montre qu'on chercherait en vain la catégorie humaine qui correspondrait à la définition aristotélicienne de l'esclave et fait également ressortir le caractère en réalité antinaturel de l'esclavage en honneur chez les Grecs. Puis elle s'attaque aux arguments que nous venons d'indiquer. Avec plus d'insistance que d'autres ne l'ont fait, l'auteur nous montre Aristote en contradiction avec ses propres doctrines psychologiques et politiques ; de plus, il développe longuement et heureusement des critiques d'ordre moral qu'on ne trouve guère chez les hellénistes.

Chemin faisant, l'auteur trouve occasion de citer des textes d'Aristote qui restreignent ou complètent la doctrine et les arguments rapportés ci-dessus. Sans doute, il aboutit ainsi à faire connaître au lecteur à peu près tous les passages relatifs à l'esclavage. Nous regrettons cependant qu'il n'ait pas plus nettement séparé l'exposé de la critique et rangé ces passages dans le chapitre précédent, de manière à y donner un exposé complet des vues d'Aristote avec les hésitations, les restrictions et les adjonctions qu'elles comportent dans les textes. De la sorte, le chapitre II *(Critica dell'opinione di Aristotele)* qui comprend quarante-cinq pages, aurait été avantageusement allégé au profit du chapitre précédent *(Il concetto della schiavitù secondo l'opinione di Aristotele)* où cinq pages seulement sont consacrées à la doctrine et spécialement aux arguments aristotéliciens touchant l'esclavage.

Il nous semble également que l'exposé et la critique auraient pu être menés davantage à la lumière de l'histoire économique et politique de la Grèce. Par exemple, on comprend mieux la théorie du Stagirite quand on la rapproche de l'organisation de la vie politique et de la distinction radicale, mais ancrée chez le peuple grec entre les Hellènes et les barbares, comme l'avait déjà fait L. Schiller dans son remarquable travail *Die Lehre des Aristoteles von der Sklaverei* (Programm, Erlangen, 1847, pp. 20-27 ; voir cependant Mgr Talamo, *op. cit.*, pp. 2-4, 17-19). De même, le tableau de l'esclavage chez les Grecs apparaîtrait moins sombre (pp. 19 sqq.), en présence des faits et des textes cités, par exemple, chez Leopold Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen* (2. Bd., Berlin, 1882, pages 203-219).

Au chapitre suivant, l'auteur étudie l'esclavage chez le peuple romain. Il note les vicissitudes de l'institution, compare les données de la science et de la législation avec la théorie d'Aristote et relève particulièrement les progrès qui améliorent, en fait ou en droit, la condition de l'esclave.

Mais combien plus considérable, parce que plus profonde, est la transformation que le christianisme accomplit sans s'attaquer à l'esclavage directement, en restaurant l'idée et en ravivant le sentiment de la véritable liberté, intérieure et morale, en prêchant l'égalité foncière de tous les hommes, l'amour du prochain, la dignité universelle et les droits imprescriptibles de la personne humaine, en rapprochant les peuples, les sexes et les classes sociales dans la pratique d'une seule et même religion !

Après avoir étudié à ce sujet l'enseignement du Nouveau Testament, Mgr Talamo examine le développement et l'application dont ces principes ont été l'objet dans l'Eglise des premiers siècles et chez les Pères grecs et latins. L'auteur cite, explique et parfois défend, notamment contre les interprétations de Ciccotti (*Il tramonto della schiavitù*, Milan, 1889) et d'Abignente (*La schiavitù nei suoi rapporti con la Chiesa e col laicato*, Turin, 1890), un grand nombre de passages empruntés aux sources de la patristique.

Le chapitre final envisage l'idée de l'esclavage dans les œuvres des docteurs scolastiques. Mgr Talamo s'attache surtout aux scolastiques du XIIIe et du XIVe siècles. Ne leur a-t-on pas reproché, à saint Thomas surtout, d'avoir abandonné les nobles pensées de la morale chrétienne pour s'inspirer des théories inhumaines du Stagirite et d'avoir par leur enseignement retardé l'abolition de l'esclavage, sinon contribué à son maintien ? En réalité, ces docteurs se refusent à croire avec Aristote que la nature elle-même destine à l'esclavage juridique et social une portion de l'humanité et la marque à cette fin d'une véritable infériorité intellectuelle, sinon morale. Même dans les raisonnements repris au Stagirite, la conclusion reçoit des tempéraments ou des restrictions qui annoncent des théories différentes.

L'accord sur les points fondamentaux n'empêche pas les scolastiques de soutenir parfois des solutions différentes sur les nombreuses questions que suggéraient les mœurs et les institutions ainsi que la législation civile et ecclésiastique de l'époque. On peut s'en convaincre en voyant Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin, l'auteur de l'opuscule *De eruditione principum*, saint Bonaventure, Gilles de Rome, Duns Scot, Durand de S. Pourçain, François Mayron, Pierre Auriol aux prises avec les problèmes que soulevaient la condition des juifs, le mariage des serfs, la situation juridique de l'esclave marié, celle de sa femme, celle de ses enfants, son entrée dans les ordres ou dans l'état religieux, le droit de punition et de correction, le pouvoir, le travail manuel.

Notons, page 195, un *lapsus calami*. Il faut lire « duchesse de Brabant » au lieu de « duchesse de Bragance ».

L'ouvrage savant et documenté de Mgr Talamo offre une véritable somme des questions relatives à l'esclavage.

A. Pelzer.

F. Palhoriès, docteur ès lettres, *Rosmini*. Un vol. in-8° de la collection *Les Grands Philosophes* : 7,50 fr. — Paris, Alcan, éditeur.

La collection philosophique dirigée par M. Piat vient de s'enrichir d'un intéressant volume consacré à *Rosmini*. On sait combien profonde fut l'influence du philosophe de Rovereto sur la pensée italienne du XIXe siècle. C'est grâce à ses théories qu'elle échappe à un sensualisme envahissant pour tomber, à la vérité, dans l'excès opposé de l'idéalisme.

A l'heure présente où idéalisme et positivisme prétendent se fondre dans une synthèse supérieure : le monisme du devenir vital, il est agréable de revivre les grandes lignes du système puissant et original de Rosmini. Celui-ci voulait sincèrement un retour à la grande tradition scolastique, il ne réussit guère à l'imposer.

C'est de cette idée que l'être est la détermination la plus commune, la plus extensive, puisque sa compréhension est la plus minime, que Rosmini tire toute sa spéculation philosophique.

L'observation nous livre trois aspects de l'être. En tant qu'il est du domaine du sentiment, que nous entrons en rapport avec lui par les sensations, l'être est ce que nous appelons *le réel ;* en tant qu'il resplendit devant notre intelligence, nous l'appelons *l'idée ;* en tant qu'il consiste dans l'harmonie entre le réel et l'idée, nous l'appelons *être moral.*

Il y a donc trois sortes de sciences, il ne peut y en avoir davantage et au sein de ces trois sciences l'être est identique.

L'être est pour notre pensée l'objet d'une intuition, immédiate, innée ; il est la forme de notre entendement : « l'*esse in quanto atto puro e communissimo è oggetto dell' intuizione* » (*Teos.* II, p. 95 ; IV, pp. 335-388). — Un scolastique n'aurait certes pas parlé d'*atto puro e communissimo*, l'acte pur possédant l'unicité dans sa toute perfection.

Mais cet être vague, indéterminé, n'est que le terme de l'*acte premier* de notre intelligence ; les *actes seconds* sont formés par le

développement de la connaissance discursive. L'intuition première nous donne uniquement l'*existence possible de l'être en général* et non l'existence actuelle des êtres particuliers. Cet être n'est donc pas Dieu, nous ne voyons pas Dieu en lui-même, ni nos idées en Dieu.

Cet être n'est pas davantage nous-même, ni une partie de nous-même, *c'est une forme qui n'est pas nous, bien qu'elle soit en nous.* C'est une lumière qui de l'Intelligence divine se répand en nous et est l'expression en nous du Verbe éternel.

La réalité sensible est une copie imparfaite, périssable, de l'idée du type éternel et divin.

En s'unissant à un sujet, l'être crée l'intelligence ; l'homme n'est pas homme aussi longtemps qu'il n'intuitionne pas l'être, spectacle unique et divin que contemplent suivant des capacités diverses de multiples spectateurs. Au-dessus de cet être idéal, intelligibilité pure, il n'y a que l'existence réelle et essentielle, Dieu, que nous *ne pouvons atteindre directement et en lui-même*, mais que nous connaissons d'une façon négative *par raisonnement.*

Rosmini n'est donc pas ontologiste dans le sens habituel de ce mot, et M. Palhoriès met ce point dans une vive lumière. L'être idéal est quelque chose de divin mais ne saurait se confondre avec Dieu. *Ce n'est que par les idées que nous connaissons les réalités* et Dieu ne fait pas exception à cette loi générale.

Sans doute l'essence de Dieu c'est son être, mais l'*idée subsistante* de Dieu ne peut appartenir qu'à l'intelligence divine ; avoir l'intuition de l'être idéal, ce n'est nullement avoir la vision de l'essence divine elle-même ; c'est atteindre Dieu comme *objet*, comme *concept*, et non comme *intuition*, comme *sujet existant.* — Les pseudo-mystiques se trompent, dit Rosmini, nous n'atteignons par l'intuition qu'un *mode absolu de l'être idéal* et non *l'être absolu lui-même.*

Malebranche n'a pas vu que « sur les ailes de l'imagination il franchit l'immense intervalle qui sépare la créature et le Créateur. Et pourtant n'est-ce pas lui-même qui avait reconnu que l'idée de l'être est une idée *vague*, qu'elle n'exprime que l'être indéterminé ? Or, l'idée de Dieu n'est pas *vague*, l'être qu'elle représente est sans doute infini, mais non pas indéterminé. » (*Nuovo Saggio*, II, p. 300.)

On peut sans doute reprocher à Rosmini l'innatisme de l'idée d'être, on peut lui faire un grief de postuler l'être pour que nous soyons intelligents et d'exiger que déjà nous soyons des sujets intellectuels pour connaître cet objet : l'être ; on ne peut sans

réserve, l'accuser d'ontologisme. Nous sommes reconnaissant à l'auteur d'avoir insisté sur ce point important.

C'est l'étude du sentiment qui nous donne la clef du monde des réalités existantes.

On a reproché à Rosmini son panthéisme. Or ce philosophe pose nettement la distinction du fini et de l'infini. Tout en écrivant que l'être s'affirme univoquement de Dieu et des créatures, il ajoute que Dieu et les choses créées ne possèdent pas l'être de la même manière. Dans sa Théosophie (II, p. 150) il dit que *Dieu et les choses créées ont une essence commune*, mais chez lui *essence* signifie *ce qui est pensé dans l'idée de la chose* et non la *réalité substantielle d'où découlent les propriétés réelles.*

Le panthéisme rosminien consiste simplement à prétendre que Dieu et les créatures sont pensés également mais à des titres divers (non nello stesso modo) *sous la forme de l'être.* Il y aurait à ce point de vue d'intéressants rapprochements à faire avec la théorie métaphysique de D. Scot sur l'univocité de l'être.

Mais, dira-t-on, pour Rosmini créer c'est délimiter l'être. Celui-ci est éternel, ses modes seuls sont finis. —

Remarquons que pour le philosophe italien la matière en soi n'existe pas et qu'il admet d'autre part l'existence de sujets particuliers, de forces immatérielles, êtres incomplets, existants en soi et distincts de Dieu.

Deux différences fondamentales le séparent du panlogisme allemand, de l'hégélianisme :

1° Pour Rosmini, l'ordre logique et l'ordre ontologique ne se confondent pas. Au-dessus du possible (logique) qui seul est réel pour Hegel, il y a l'être actuel, essentiellement actuel et pleinement réalisé qui contient en lui le fondement de toutes les réalités.

Le devenir, la puissance postulent l'acte, la perfection.

2° Pour Rosmini, il y a une distinction fondamentale entre le sujet et l'objet. L'idée est un objet d'intuition, tandis que Hegel en fait l'intelligence même.

L'esprit absolu d'après Hegel, est l'aboutissant du développement de l'idée à travers la nature et le moi ; d'après Rosmini il est le *principe*, la *cause* de toutes les réalités particulières.

La science déontologique traite de la perfection de l'être et des moyens de l'acquérir ou de la perdre. Voici comment s'énonce la formule de la morale : « *Aime l'être comme tu le connais et dans l'ordre essentiel qu'il présente à ton entendement* ».

De là les principes de direction dans la vie familiale, sociale, politique et religieuse.

M. Palhoriès termine son travail par un examen des sources de la philosophie rosminienne : Platon, Leibniz, Malebranche, saint Thomas, Kant et Hegel.

La méthode de ce travail est rigoureusement scientifique, l'exposé clair et méthodique. Il constitue un début plein de promesses.

N. Balthasar.

Dott. Fr. Agostino Gemelli, dei Minori, *Le dottrine moderne della delinquenza. Critica delle dottrine criminali positiviste.* — Firenze, Libreria editrice Fiorentina, 1908 ; pp. xv-159.

Ce volume, recueil d'articles publiés en différentes revues, étudie l'école italienne d'anthropologie criminelle, dont on a tant parlé, tant à cause de ses paradoxes que de l'orientation nouvelle qu'elle a imprimée aux études criminalistes.

Le P. Gemelli tâche de démêler le fond de vérité que contiennent toutes ces théories, bâties un peu hâtivement avec des matériaux nombreux, mais peu ordonnés.

On sait que les doctrines criminalistes positivistes rejettent le libre arbitre. Elles forment trois courants principaux : l'école anthropologique de Turin, puis l'école psycho-pathologique et l'école de sociologie criminelle, qui ont surgi par réaction contre les excès de l'école de Lombroso. Par des voies diverses, elles arrivent au même résultat : le criminel est poussé irrésistiblement au délit ; que ce soit par dégénérescence organique ou psychique, ou bien par le milieu social.

Sans négliger les deux derniers courants, le P. Gemelli s'attache surtout à examiner les doctrines de l'école de Turin.

La pensée de Lombroso, sous la poussée des critiques que ses doctrines ont subies aux différents congrès internationaux, a évolué, ou plutôt, au fur et à mesure qu'elle a cédé de sa rigueur primitive, elle a cherché aussi à étendre les bases sur lesquelles elle assied les dogmes fondamentaux de sa doctrine. Elle a voulu en outre expliquer la genèse du crime ; c'est pourquoi elle s'est étendue, non seulement aux anomalies morphologiques, mais encore à l'atavisme et à la folie.

Cette doctrine établissant un nexus intime entre la dégénérescence et la criminalité, est examinée dans ses bases et dans les résultats de la méthode suivie par l'école lombrosienne.

Les bases sont la théorie de l'évolution et de l'hérédité, et la pré-

tendue loi biogénétique fondamentale de Fritz Müller, vulgarisée par Haeckel. Or, quiconque est au courant des études plus consciencieuses faites dans ces derniers temps à propos de ces théories, ne peut que mettre en suspicion des doctrines qui prétendent se dresser sur des bases si peu solides (pp. 26-27).

Si les deux premières théories n'ont subi que des restrictions, la troisième au contraire est entièrement controuvée. Chercher dans un arrêt du développement ontogénique l'explication d'une déformation morphologique, qui sera la prétendue cause de la criminalité ; chercher, au bas de l'échelle zoologique, des êtres chez lesquels est normale la fonction qui chez l'homme est jugée criminelle, c'est bien de l'imagination, ce n'est pas de la science.

D'ailleurs, y a-t-il des déformations organiques chez tous les criminels ? Sont-elles cause du crime, ou plutôt ne sont-elles pas le *résultat* d'un régime de vie déréglée ? Enfin, la criminalité est-elle nécessairement corrélative de la dégénérescence ? Voilà des questions bien intéressantes à résoudre, et pour l'étude desquelles l'école italienne d'anthropologie criminelle n'a employé que des méthodes très grossières, de mauvaises statistiques, dressées au hasard, tout en accumulant les confusions. C'est ainsi qu'elle prend pour des anomalies de simples variétés anatomiques, et qu'elle ne tient aucun compte des caractères *acquis*, qui, plus que les caractères *ancestraux*, différencient les criminels des honnêtes gens (pp. 37-59).

Le P. Gemelli ne méconnaît pas d'ailleurs la grande influence que peut avoir la dégénérescence sur la criminalité.

Des critiques analogues se répètent à propos des rapports entre l'atavisme et la criminalité. Nous avons déjà fait allusion à la loi biogénétique fondamentale, qui en est toujours la base. Il suffit de remarquer avec le P. Gemelli que les phénomènes d'arrêt de développement peuvent s'expliquer par des influences mécaniques subies pendant l'évolution embryonnaire, mieux que par des forces régressives inconnues. D'ailleurs le crime est une *chute* plutôt qu'une *régression ;* et, quant à nos premiers ancêtres, ce qu'on en dit n'a aucune base sérieuse (pp. 67-86).

Lombroso a voulu assimiler aux criminels les fous et les épileptiques. Toujours la même méthode : ne regarder que les ressemblances et négliger les différences ; prendre les faits qui peuvent s'accorder avec une théorie préconçue, et ne pas faire jaillir celle-ci de l'examen *complet* des faits. Le P. Gemelli examine soigneusement tous les moyens auxquels on a eu recours pour établir une doctrine que les faits ne commandaient pas. Quant

aux « fous moraux », il les tient avec Bonfigli pour des fous véritables (p. 106).

La nouvelle école psycho-pathologique reconnaît l'insuffisance des simples caractères morphologiques, mais elle a le tort en substituant la dégénérescence psychique à la dégénérescence organique, de se tenir au même dogme du déterminisme absolu (p. 123).

Or les caractères psychologiques par lesquels le criminel se distingue de l'homme honnête, et surtout l'affaiblissement de la volonté, qui est ici principalement en cause, ne s'expliquent en dernière analyse que par un abus de la liberté. Ni la passion ne saurait en rendre compte, puisque en soi elle est neutre, ni l'hérédité, car ce serait reculer le problème (p. 127).

On revient ainsi à la question du caractère. L'hérédité apporte effectivement des éléments pour la constitution du caractère. Elle influence toutes nos activités, même celles de la vie spirituelle, et cela à raison de l'union intime de l'âme avec le corps (p. 131) ; mais cette influence, pour réelle qu'elle soit, n'est pas fatale. Le caractère est le résultat d'un effort conscient et continu par lequel nous faisons converger autour d'un axe, qui est l'idéal de notre vie, toutes nos puissances, supérieures et inférieures. De plus, les impulsions fondamentales qui se manifestent en nous, et qui constituent le legs héréditaire de nos parents, sont neutres : à l'éducation d'utiliser ces ressorts d'activité psychique et de les orienter vers un but honnête.

A tort donc voudrait-on écarter la responsabilité du criminel dans la constitution de son organisation psychique (pp. 131-32).

Remarquons que le P. Gemelli ne va pas jusqu'à soutenir l'efficacité absolue de l'éducation pour le redressement du caractère de tous les individus anormaux ; il reproche seulement à l'école psycho-pathologique d'avoir étendu sa théorie à toutes les catégories de criminels (pp. 134-137). Il ne s'étend pas beaucoup sur la doctrine sociologique de la criminalité, mais cependant ne néglige pas d'en souligner la partialité.

Le P. Gemelli appelle lui-même, très modestement, son livre une œuvre de « vulgarisation ». Il en a en effet toute la clarté. Mais il importe de remarquer qu'il n'adapte à la portée de tous les lecteurs que des doctrines personnelles et profondément réfléchies.

CARMELO SCALIA.

Dr. Otto Willmann, *Aristoteles als Pädagog und Didaktiker* (Sammlung « Die Grossen Erzieher »). — Berlin, Reuther u. Reichard, 1909. Preis : 3 Mk.

La collection de monographies pédagogiques, dont ce livre est une des premières, a pour but d'étudier plus à fond la personnalité des grands éducateurs, et leurs doctrines caractéristiques.

L'étude de la pédagogie aristotélicienne ne pouvait être confiée à une autorité plus compétente que M. Otto Willmann. A l'exemple de son maître Trendelenburg, Willmann nourrit la conviction que la philosophie moderne ne saura renaître que par un contact plus intime avec le système du prince de la pensée grecque. Toutes ses œuvres strictement philosophiques, depuis son *Histoire de l'Idéalisme* jusqu'à sa *Logique* et sa *Psychologie* revendiquent les droits de l'aristotélisme avec une érudition et une logique remarquables. Sur le terrain de la pédagogie, ce fut Willmann qui le premier proposa un système aristotélicien et en donna le programme dans sa *Didactique*. La présente étude éclaircit sur plus d'un point la base aristotélicienne de l'œuvre de Willmann.

Cette nouvelle étude, cependant, n'est nullement une œuvre complémentaire. Elle comble une lacune dans notre connaissance de l'aristotélisme. On avait rendu justice à la pédagogie de Socrate et de Platon, mais celle d'Aristote n'avait fait l'objet d'aucune étude approfondie et était à peine effleurée dans les ouvrages généraux. Nécessairement on prêta à Aristote des vues platoniciennes — comme on avait fait en d'autres domaines — à tel point qu'on parle couramment de sa pédagogie étatiste et d'autres doctrines analogues d'origine platonicienne. La cause de cette méconnaissance ne fut nullement l'absence de théories propres, mais au contraire l'excès d'éléments. Chez Aristote la science de l'enseignement se compénètre avec la *Logique* et même avec la *Métaphysique*, la pédagogie est éparpillée dans son *Ethique* et dans sa *Politique*. La pédagogie moderne avait en outre négligé l'aspect logique de l'instruction pour ne considérer que son aspect psychologique, et de cette façon elle était amenée à négliger Aristote.

Willmann établit avec une abondance de textes bien choisis et une clarté frappante, toute la fausseté de la position moderne en face de la pédagogie aristotélicienne. Tout d'abord, Aristote n'a pas donné dans l'erreur de l'Etatisme. Il est vrai qu'en formulant le rôle de la pédagogie dans la *Politique* (VII, 3) il insiste particulièrement sur l'incorporation de la jeunesse dans le monde moral, mais le point central de sa pédagogie se trouve dans sa philosophie

pratique. La pédagogie d'Aristote n'est pas étatiste, mais est, dans le sens strict, une pédagogie sociale.

L'intérêt historique est rehaussé par la signification actuelle des solutions d'Aristote : passage de l'intuition à la pensée, autonomie de l'individu en face de l'ingérence de l'Etat, harmonie de la pédagogie individuelle et sociale, méthode organo-génétique. Willmann a heureusement rapproché les doctrines aristotéliciennes des problèmes actuels sans nuire à l'exposé historique ; il a montré que l'aristotélisme n'est pas plus vieilli sur le terrain de la pédagogie et de la didactique que sur celui de la logique, de la métaphysique et de la psychologie.

Dr. Frans De Hovre.

Georges Dwelshauwers. *La synthèse mentale.* Un vol. in-8°, 276 pp. Paris, Alcan. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). 5 fr.

Quelqu'un qui, accoutumé aux tendances et aux concepts de la psychologie associationniste et matérialiste, tomberait par hasard sur une page d'un psychologue contemporain, se trouverait certes fort dépaysé. Tout lui paraîtrait changé, les mots et les idées. S'il voulait alors, sans trop de longues initiations, se rendre compte de la signification des courants nouveaux et de leur portée philosophique, il pourrait difficilement, nous semble-t-il, désirer un livre à la fois plus représentatif, plus clair, et d'une lecture plus agréable que celui de M. Georges Dwelshauwers.

Nous lui recommanderions de lire d'abord l'appendice sur les méthodes psychologiques. M. Dwelshauwers expose dans leur rôle réciproque les différents procédés, introspection, intuition, expérimentation, recherches de pathologie, méthode comparative, dont se sert aujourd'hui la psychologie. Sans revenir à l'introspection fantaisiste de l'école éclectique, elle n'est pas davantage disposée à se cantonner dans ces mensurations psycho-physiques dont M. Ragcot faisait récemment la spirituelle carricature. L'expérimentation elle-même, malgré les critiques de Wundt, essaye de plus en plus de s'attacher aux processus supérieurs. Nous regrettons que M. Dwelshauwers n'ait rien dit des méthodes employées par l'école de Würzburg et dans lesquelles l'expérimentation et l'introspection se prêtent un mutuel et fécond appui. Le procédé qu'il a lui-même employé (p. 256 sqq.) est très intéressant : « Je présentai pendant vingt secondes à six sujets placés à égale distance de l'objet à voir et distinguant nettement celui-ci, une reproduction de la *Mélancolie*

de Dürer. Aussitôt après je leur demandai de décrire par écrit, chacun isolément, ce qu'ils avaient vu. Ils ont écrit la description sous mes yeux. Huit jours après, sans les avoir avertis, je les priai de m'écrire de mémoire la description de la gravure ; cela fait, je leur fis voir à loisir l'œuvre, et ils me l'ont décrite en l'ayant sous les yeux. » Nous craignons seulement que le thème proposé ne soit bien compliqué. Pour voir clair il y a lieu, pensons-nous, d'observer des phénomènes plus simples. Mais assurément l'esprit qui inspire ce procédé est celui dont il faut s'inspirer. La méthode « réflexive », que l'auteur signale en terminant et dont il entretint le Congrès de Heidelberg, ne nous paraît pas fort différente de l'introspection bien comprise. Elle souligne les caractères tout à fait particuliers de la méthode psychologique et des faits psychologiques, par opposition aux méthodes des autres sciences expérimentales et des faits matériels. Ainsi elle se rattache aux idées générales de M. Dwelshauwers.

Celles-ci sont en effet nettement opposées au matérialisme, et nous sommes heureux de pouvoir saluer dans l'enseignement de l'Université de Bruxelles cette orientation qui, malgré toutes les divergences, nous rapproche sur un terrain commun.

L'idée centrale du livre est la revendication du caractère spécifique et autonome de la vie mentale. « Dès que nous examinons l'action consciente, qu'elle soit raisonnée ou impulsive, nous constatons l'importance du moi et de ses états internes ; il est contraire à une analyse sérieuse du fait concret d'emprunter aux sciences exactes, pour expliquer nos actions, un schéma mécanique comme le veut la théorie des motifs. Faire de la conscience l'enregistreur d'actions qui se passeraient en dehors d'elles, lui enlever toute efficacité, c'est substituer à l'étude approfondie du réel des notions abstraites valables pour la physique et entièrement impuissantes à expliquer la vie intérieure » [1]).

M. Dwelshauwers s'attache d'abord à montrer comment l'activité mentale commande et déborde l'activité cérébrale. Il fait une excellente critique de l'associationnisme matérialiste qui a, quelque temps, dominé la psychologie. Il y a beaucoup à puiser dans ces critiques.

Un autre chapitre étudie l'inconscient. Dans ce domaine dont on a beaucoup et peut-être trop parlé, M. Dwelshauwers apporte un peu de lumière en distinguant diverses classes d'inconscient, d'abord l'inconscient ultra psychique, qui comprend « les deux limites de notre vie mentale », l'inconscient rationnel qui se manifeste dans

1) p. 31.

l'acte de l'esprit, par les nécessités logiques qui le dominent, l'inconscient irrationnel qui se relie à l'organisme; puis l'inconscient psychologique « qui se manifeste dans la mémoire et dans l'automatisme ».

M. Dwelshauwers s'attache ensuite à montrer ce qu'est la vie mentale, comment elle constitue une synthèse continuellement renouvelée « de courants psychiques de force et de qualité différentes, sur lesquels tombe un éclairage toujours changeant, avec des jeux infiniment variés d'ombre et de lumière » [1]. Il étudie les diverses catégories que l'on serait tenté de transporter de l'étude de l'ordre objectif à l'interprétation de la vie spirituelle, et il montre quelle profonde transformation leur impose la spécificité de celle-ci. « La vie de l'esprit échappe au déterminisme logique dans lequel notre raison cantonne les phénomènes. Elle ne peut se comprendre sans une théorie de la liberté » [2].

C'est cette théorie de la liberté qu'expose le dernier chapitre : Personnalité et liberté. Nous tomberions tout à fait d'accord que « la liberté est le contraire de l'arbitraire que les spiritualistes éclectiques prenaient pour elle » [3]. Nous pensons, par contre, que la liberté peut se manifester dans les actes particuliers. Il ne nous paraît pas vrai « qu'on ne peut parler d'actes libres ou d'actes automatisés qu'en mettant au préalable ces actes en rapport avec l'ensemble d'une conscience » [4]. Au demeurant, il est très vrai « qu'un homme nous paraît, dans la suite de ses actes, d'autant moins libre qu'il agit en obéissant aux suggestions variables du milieu, et d'autant plus libre qu'il agit en n'écoutant que lui-même » [5]. Ανθροπος ελευθερος ὁ αυτου ενεκα. C'est la conception aristotélicienne.

Nous admirons volontiers les belles pages finales où M. Dwelshauwers esquisse le tableau de l'unité dynamique qui est la vie de l'esprit. « Le principe unitaire de la vie mentale est l'esprit ; il n'est pas élément, chose, substance ou entité immuable, il est acte et pur mouvement, mais mouvement non spatial, mouvement dynamique et purement intérieur... Si l'unité dépend de l'esprit seul et si celui-ci est acte et mouvement en soi sans aucune dépendance par rapport aux lois de la matière située dans l'espace et obéissant à la causalité mécanique, l'esprit est essentiellement liberté » [6].

1) p. 115.
2) p. 165.
3) p. 231.
4) p. 230.
5) p. 230.
6) p. 234.

Sans doute, mais ne faudrait-il pas aller plus loin, chercher une explication plus pleine des racines de l'acte spirituel ? Nous croyons, quant à nous, que c'est à l'explication de la métaphysique traditionnelle qu'il faudrait recourir, et si l'on veut bien ne pas matérialiser en entités statiques le dynamisme de ses conceptions, on cessera vite de se scandaliser de cette notion d'âme-substance qu'elle n'entend pas du tout au sens où la psychologie contemporaine en a si grande horreur.

M. Dwelshauwers se rattache d'assez près à M. Bergson. Sa pensée néanmoins est fortement personnelle et originale. A tous points de vue, son livre est des plus intéressants. Nous croyons qu'il marquera dans le mouvement contemporain.

L. Noël.

F. G. S. Schiller, *Etudes sur l'humanisme*, traduit de l'anglais par le Dr Jankelevitch. — Un vol. in-8°, IX-621 pp. Paris Alcan (Bibliothèque de philosophie contemporaine). 1909. 10 francs.

C'est une heureuse idée qu'a eue M. Jankelevitch de mettre à la portée du public de langue française l'œuvre si actuelle du maître d'Oxford. Peut-être eût-il fallu débuter par la traduction du précédent volume *Humanism* que les *Studies* supposent parfois. Même il nous paraît que la connaissance de certains fragments antérieurs est indispensable à qui veut bien comprendre M. Schiller. Nous ne dirons rien du fond de l'ouvrage, nos Bulletins d'épistémologie ont suffisamment fait connaître aux lecteurs de la Revue l'original anglais. La traduction est consciencieuse. Elle est même assez littérale et peut-être serait-il difficile qu'elle ne le fût pas. Mais il en résulte que la légèreté et le charme du style de M. Schiller ne transparaissent pas du tout dans cette traduction. Et cela est regrettable, car M. Schiller est de ces auteurs dont le style fait corps avec la pensée.

L. Noël.

CHRONIQUE PHILOSOPHIQUE.

Nécrologie. — M. J. J. Gourd, professeur à l'Université de Genève, décédé en cette ville le 25 mai 1909 dans sa 59e année, était connu principalement comme métaphysicien. Outre son livre sur *Le Phénomène*, il a publié divers articles dans la Revue philosophique de Ribot : *Un vieil argument en faveur de la métaphysique ; Sur le principe de causalité ; Morale et métaphysique ; La croyance métaphysique ; Du rôle de la croyance dans la volonté*, etc. Il fut président du Congrès international de philosophie en 1900. Il avait fêté récemment son jubilé de trentième année de professorat.

— M. Hunziker, professeur de pédagogie à l'Université de Zürich, est décédé à l'âge de 65 ans.

— Le 14 mai est décédé à Rome M. Giovanni Vailati, dont le nom s'est rencontré maintes fois dans les revues philosophiques, entre autres la Revue de métaphysique et de morale.

— M. Ernest Naville, décédé à Genève le 27 mai dernier, était né à Nancy le 13 décembre 1816. Il professa l'histoire de la philosophie à l'Académie de Genève de 1844 à 1848. Il fut alors destitué par le parti radical. Il fut élu en 1886 membre associé de l'Institut de France. Durant sa longue existence, il a publié un grand nombre d'ouvrages : *La vie éternelle* (1861), *Le problème du mal* (1861), *Maine de Biran, sa vie et ses pensées* (1857), *Œuvres inédites de Maine de Biran* avec la collaboration de Marc Debrit (1859), *La logique de l'hypothèse* (1880), *La doctrine de l'évolution comme système de philosophie* (1885), *Le libre arbitre* (1890), *La physique moderne* (1893), *La définition de la philosophie* (1894), *Les philosophies négatives* (1900), *Les philosophies affirmatives* (1909).

— Est récemment décédé, à l'âge de 51 ans, M. B. Jacob. Il enseignait la morale aux écoles de Sèvres et de Fontenay, et il publia sous le titre *Devoirs*, des « conférences de morale individuelle et de morale sociale ». M. Jacob était un des représentants les plus marquants de la morale laïque. Il collaborait à la Revue de métaphysique et de morale.

— Le Père Dominique Palmieri est décédé à Rome le 1er juin dernier. Né en 1829, il avait été professeur au Collège romain de 1868 à 1878; il y enseigna, entre autres, la philosophie. Il a laissé des *Institutiones philosophicae*, 3 vol. (Rome, 1874).

— Est récemment décédé M. Paolo Raffaële Troiano, qui enseigna la philosophie morale à l'Université de Turin.

Nominations. — Mgr Hebbelynck, recteur magnifique de l'Université de Louvain, a dû, pour raisons de santé, abandonner ses importantes fonctions. Il est remplacé par M. le chanoine Ladeuze, président du collège du Saint-Esprit, professeur d'exégèse et de patrologie et, en ce moment même, doyen de la Faculté de Théologie.

La Revue néo-scolastique s'associe aux regrets qui accompagnent dans sa retraite Mgr Hebbelynck. Elle offre ses plus cordiales félicitations au nouveau Recteur Magnifique. Les anciens élèves de M. le chanoine Ladeuze ont emporté de son enseignement et de sa direction un inoubliable souvenir ; ils savent son amour ardent pour la vérité scientifique et son infatigable énergie au travail a souvent soulevé leur admiration. Les publics divers qui ont pu l'apprécier avaient rapidement appris à mettre en lui les plus brillantes espérances. Nous sommes heureux de saluer dans son arrivée à la haute direction de l'Université le gage d'une période de prospérité nouvelle. Nous lui souhaitons une longue et féconde carrière pour le plus grand honneur de la science catholique.

A l'Institut supérieur de Philosophie, M. Defourny a été promu à l'ordinariat. M. Balthasar a été nommé professeur extraordinaire.

— Notre ami et collaborateur, M. le professeur Sentroul, de la Faculté libre de Philosophie et Lettres de São Paulo (Brésil), vient de recevoir le titre honorifique de camérier secret de Sa Sainteté. Nous offrons à Monseigneur Sentroul nos bien cordiales félicitations.

— A l'Université de Berlin, M. Grupp a passé l'habilitation pour la psychologie.

— A l'Université de Fribourg en Brisgau, M. Mehlis a passé l'habilitation pour la philosophie.

— A l'Université de Leipzig, M. Klemm a passé l'habilitation pour la philosophie.

— A l'Université de Graz, M. Martinak est nommé professeur ordinaire de pédagogie.

— A l'Université de Salzbourg, M. Ewald a passé l'habilitation pour la philosophie théorique.

— M. le professeur Erdmann, de Bonn, succède à l'Université de Berlin à M. Paulsen, récemment décédé.

— M. le professeur Külpe, de Würzburg, prend à Bonn la place de M. Erdmann. Il y organisera un laboratoire de psychologie expérimentale sur le même modèle qu'a Würzburg.

— M. Reinach a passé l'habilitation pour la philosophie à l'Université de Giessen.

— M. le professeur Meumann passe de l'Université de Münster à celle de Halle.

— A l'Université de Strassburg, un institut de psychologie est organisé sous la direction de MM. les professeurs Baeumker et Ziegler.

— M. le professeur Höfler passe de l'Université de Prague à celle de Vienne.

— A l'Université de Paris, M. Victor Delbos, professeur adjoint d'histoire de la philosophie, est nommé professeur de psychologie et de philosophie en remplacement de M. Egger, décédé.

M. G. Rodier devient titulaire de la chaire d'histoire de la philosophie ancienne, vacante depuis le décès de M. Brochard.

M. Milhaud a été nommé professeur d'histoire de la philosophie dans ses rapports avec les sciences. Il enseignait antérieurement la philosophie à l'Université de Montpellier.

— Le Très Révérend Dr Shahan a été nommé Recteur de l'Université catholique de Washington.

— Le professeur Robert H. Gault, du Washington College (Md.), a été nommé professeur de psychologie à la Northwestern University.

— Le Dr J. F. Messenger, professeur de psychologie et d'éducation à l'Ecole normale de l'Etat à Farmville (Virginie), vient d'être appelé à l'Université de Vermont.

— Le Dr W. F. Dearborn, professeur assistant de psychologie éducationnelle à l'Université de Wisconsin, a été appelé à professer ce même cours à l'Université de Chicago.

— Le Dr Boyd H. Bode, professeur suppléant de philosophie à l'Université de Wisconsin, a été nommé professeur de philosophie à l'Université de l'Illinois.

— M. Walter B. Pitkin a été nommé lecteur de philosophie à la Columbia University pour 1909-1910, en remplacement du professeur G. S. Fullerton qui est en congé.

— A l'Université de Californie, M. Adams a été nommé professeur de philosophie, et M. De Witt Henry Parker a été chargé d'un cours de philosophie.

— M. Percy Hughes a été promu professeur de philosophie à l'Université Leigh.

— M. Ardigo renonce à sa chaire d'histoire de philosophie à l'Université de Padoue.

Sociétés. — Congrès. — A la première réunion annuelle de la *Minnesota Psychological Conference*, qui a eu lieu le 9 avril à la State University, Minneapolis, ont été traités les sujets suivants : Rowland Haynes, *The Psychology of Moral Instruction;* F. E. Lurton, *A Preliminary Study of Retarded Children;* J. S. Gaylord, *Psychology applied to Education;* J. A. Hancock, *Introductory Class Work in Psychology : Matter and Method ;* J. B. Miner, *The Use of Experiments ;* L. W. Kline, *Some Experimental Evidence on the Doctrine of Formal Discipline ;* D. F. Swenson, *The Recent Discussions of Imageless Thought.*

— La Société philosophique de Berlin prépare l'inauguration d'un monument de Fichte l'année prochaine. Cet événement coïncidera avec le centenaire de l'ouverture de l'Université de Berlin dont Fichte a été le premier recteur et pour ainsi dire le fondateur.

— A l'*Aristotelian Society*, séance du 3 mai, G. R. T. Ross lit un travail sur *The Satisfaction of Thinking* et examine la pensée au point de vue psychologique pour découvrir si quelque lumière y est jetée sur la nature de la réalité.

A la séance du 7 juin (Présidence de M. G. E. Moore, V. P.) le Dr A. Wolf lit un travail sur *Natural Realism and Present Tendencies in Philosophy.*

— A la Société française de philosophie, séance du 31 décembre 1908, M. Meyerson a présenté une thèse sur *Identité et Réalité.* Prirent part à la discussion : MM. Brunschvicg, Job, Weber.

A la séance du 28 janvier 1909, M. P. Lacombe a présenté une thèse sur *La Représentation proportionnelle.* Ont pris part à la discussion : MM. R. Berthelot, Bouglé, Buisson, Darlu, Goblot, Halévy, La Chesnais, Seignobos.

A la séance du 25 février, M. Paul Bureau a parlé de la *Liberté du travail.*

— Un Congrès organisé par le *Circolo di filosofia di Roma* se tiendra à Rome à la fin d'octobre 1909.

Enseignement. — Signalons quelques thèses de doctorat passées récemment en Sorbonne :

CRAMAUSSEL (E.) : I. *Le premier éveil intellectuel de l'enfant.* II. *La philosophie religieuse de Schleiermacher.*

LÉON (Albert) : II. *Les Eléments cartésiens de la doctrine spinosiste sur les rapports de la pensée et de son objet.*

— Des cours de vacances pour le public lettré, spécialement pour les instituteurs et les institutrices des écoles primaires, ont eu lieu à l'Université de Fribourg entre le 20 et le 30 juillet 1909. On traita surtout des questions de pédagogie expérimentale et psychologique, de littérature française et allemande modernes, d'esthétique et d'hygiène scolaires.

M. le Prof. DE MUNNYNCK orienta sur les courants principaux de la philosophie moderne ; M. le Prof. VAN CAUWELAERT parla de la pédagogie expérimentale et psychologique ; M. le Dr DÉVAUD traita des questions pédagogiques récentes d'après les diverses écoles d'Allemagne.

— Nous transcrivons ici le programme des cours de l'Institut supérieur de Philosophie à l'Université de Louvain pour l'exercice 1909-1910 :

Ire ANNÉE. — BACCALAURÉAT.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *La Chimie et l'Introduction à la Cosmologie. — La Cosmologie.*

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Physique, — La Psychophysiologie. — Exercices pratiques de physique.*

M. Defourny, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *L'Économie politique.*

L. Noël, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie. *L'Introduction à la Philosophie* et *la Logique. — La Psychologie* (2e partie).

A. Michotte, Prof. extraord. de la Faculté de Médecine. *La Psychologie* (1re partie). — *L'Introduction à la Psychophysiologie.*

A. Meunier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Biologie générale.*

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie.*

IIe ANNÉE. — LICENCE.

COURS GÉNÉRAUX.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Questions spéciales de Cosmologie : le Temps et l'Espace.*

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Histoire de la philosophie médiévale* (1e partie) *et de la philosophie ancienne.*

L. Noël, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie. *La Critériologie générale et spéciale. — Questions spéciales de psychologie.*

A. Michotte, Prof. extraord. de la Faculté de Médecine. *La Psychophysiologie.*

J. Forget, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Philosophie morale.*

N. Balthasar, Prof. extraord. *L'Ontologie.*

COURS SPÉCIAUX.

N. Sibenaler, Prof ord. de la Faculté des Sciences. *Trigonométrie, Géométrie et Calcul différentiel.*

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie générales.*

F. Kaisin, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Notions de minéralogie et de cristallographie.*

A. Cauchie, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Méthode d'heuristique et de critique historiques.*

M. Defourny, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *L'Histoire de la philosophie sociale en Angleterre depuis 1776.*

IIIe ANNÉE. — DOCTORAT.

COURS GÉNÉRAUX.

S. Deploige, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *Le Droit naturel. — La Philosophie sociale.*

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Questions spéciales de Cosmologie : le Temps et l'Espace.*

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'explication du traité* « De Anima » *de S. Thomas. — La Psychophysiologie.*

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Histoire de la philosophie médiévale* (1e partie) *et de la philosophie ancienne.*

L. Noël, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie. *Questions spéciales de psychologie.*

N. Balthasar, Prof. extraord. *La Théodicée.*

L. Becker, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Théodicée.*

COURS SPÉCIAUX.

N. Sibenaler, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Le Calcul intégral.*

E. L. J. Pasquier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Mécanique analytique.*

J. C. de la Vallée Poussin, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Méthodologie mathématique.*

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *Embryologie, histologie et physiologie du système nerveux.*

M. Defourny, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *L'histoire de la philosophie sociale en Angleterre depuis 1776.*

Conférences.

L. Noël, *Exposé scientifique du dogme catholique.*

J. Destrée. *La peinture des primitifs flamands.*

R Lemaire. *L'architecture gothique.*

E. Closson. *La musique depuis les origines jusqu'au moyen âge.*

G. Legrand. *La littérature catholique au 19me siècle.*

A. Thiéry. *Théorie des beaux-arts.*

C. Jacquart. *Statistique de l'état moral de la population. La natalité.*

H. Lebrun. *Les origines de l'homme dans la théorie de l'évolution.*

Fr. Van Cauwelaert. *La psychologie infantile.*

COURS PRATIQUES.

Laboratoire de psychologie expérimentale, sous la direction de **A. Thiéry** et **A. Michotte**.

Laboratoire de chimie, sous la direction de **D. Nys**.

Conférence de philosophie sociale, sous la direction de **S. Deploige** et **M. Defourny**.

Séminaire d'histoire de la philosophie du moyen âge, sous la direction de **M. De Wulf**.

Séminaire de psychologie théorique et d'épistémologie, sous la direction de **L. Noël**

Séminaire de psychologie expérimentale, sous la direction de **A. Michotte**.

Séminaire de métaphysique, sous la direction de **N. Balthasar**.

Concours. — L'Académie des sciences morales et politiques propose les sujets suivants au concours en philosophie :

Prix du budget, 2000 fr. : *De l'état actuel de la psychologie animale.* (Les mémoires doivent être remis le 31 décembre 1909.)

Prix Bordin, 2500 fr. : *Nicolas de Cuse* (31 décembre 1909).

Prix Saintour, 3000 fr. : *Les principales théories de la philosophie religieuse en Allemagne depuis Kant* (31 décembre 1909).

Prix Victor Cousin, 3000 fr.: *Théophraste, sa vie, ses rapports avec Aristote, son œuvre philosophique et littéraire, son influence sur le développement ultérieur de la philosophie grecque* (31 décembre 1910).

Prix du Budget, 2000 fr.: *Le pragmatisme: Origines, formes principales, signification et valeur de cette philosophie* (31 décembre 1911).

— Le jury du concours *Ravizza* (R. Liceo C. Beccaria, Milano) pour 1906-1908 portant sur le thème : *La psicologia del fanciullo, normale ed anormale, in riguardo principalmente alla educazione*, a attribué le prix de 1500 lires à un manuscrit portant la devise « *in labore laetitia* » dû à Mme le Dr Emilia Formiggini-Santamaria, professeur à l'Ecole normale de Modène. Le second prix de 500 lires a été décerné à M. le Professeur Quintilio Imini, de l'Ecole normale de Pise.

— Le Coenobium, Revue internationale de libres études, ouvre un concours sur le problème suivant :

« *Est-il possible de concilier, dans une synthèse supérieure, le besoin logique qui attire l'âme moderne vers la science et le besoin psychologique qui la porte vers la foi ?* »

Deux prix, l'un de 700 fr., l'autre de 300 fr., sont destinés aux deux articles (écrits en italien, français, anglais ou allemand) qui seront jugés les meilleurs.

Fêtes. — En même temps que l'Angleterre et les Etats-Unis célébraient le centenaire de Darwin, la France a tenu à glorifier Lamarck, son précurseur français. Sa statue a été solennellement inaugurée le 13 juin, à Paris, dans les jardins du Muséum.

Bibliographie. — Lors du troisième Congrès international de philosophie qui fut tenu à Heidelberg, on proposa de rassembler en une bibliographie les tentatives et les productions philosophiques de l'époque présente. M. le Dr Arnold Rüge essaye de réaliser ce desideratum sous la forme d'un Jahresübersicht qui portera le titre *Die Philosophie der Gegenwart*. Le volume, paraissant tous les ans, comprendra trois parties : Dans la première partie paraîtront un ou deux articles sur des questions d'intérêt général national ou international ; elle devra être en outre l'organe destiné à favoriser entre nations l'entente au sujet des congrès etc. La deuxième partie rangera les ouvrages parus d'après l'ordre suivant : 1° histoire de la philosophie, 2° philosophie générale, métaphysique, 3° psychologie, 4° logique et théorie de la connaissance, 5° morale et sociologie, 6° esthétique, 7° philosophie des religions. A chaque travail parti-

culier sera jointe une courte notice sur le contenu ; en outre on indiquera les articles de critique parus dans la presse philosophique internationale, de façon à mettre en relief par ces indications l'accueil qu'a trouvé chaque travail particulier. Dans cette partie on tiendra compte, outre des ouvrages originaux, des articles parus dans les revues et périodiques. La troisième partie sera l'index détaillé des deux premières parties.

La rédaction de ces différentes parties sera confiée à une commission internationale où seront représentées tout d'abord l'Allemagne, la France, l'Italie, l'Angleterre, la Russie, l'Amérique et qui s'étendra peu à peu à tous les pays civilisés. Les rapports seront rédigés en allemand, français, italien et anglais. Le premier volume qui paraîtra si possible à la fin de cette année, s'ouvrira par la littérature de l'année du Congrès (1908).

L'édition de cette bibliographie est entreprise par la librairie Weiss de Heidelberg.

Publications collectives. — L'éditeur A. F. Formiggini, à Modène, organise une Biblioteca di filosofia e di pedagogia. Nous y trouvons annoncés : *Saggio di una bibliografia filosofica italiana* (janvier 1901-juin 1908), par A. Levi et B. Varisco ; *Questione filosofiche*, par Asturaro, Baratono, Calenda, Casazza, Cosentini, Della Valle, Di Carlo, Enriques, Fiore, Garbasso, Gini, Groppali, Jona, Juvalta, Levi, Lugaro, Padoa, Pastore, Pallacani, Romano, Tarozzi, Troilo, Vailati, Varisco, Villa ; *L'istruzione popolare nello Stato Pontificio* (1824-1870), par E. Formiggini-Santamaria ; en préparation : *La psicologia del fanciullo normale ed anormale, specialmente in rapporto alla educazione*, par E. Formiggini-Santamaria. — Parmi les *Opuscoli di filosofia e di pedagogia*, nous trouvons : *Programma didattico per l'insegnamento della pedagogia e della morale nelle scuole normali*, par E. Formiggini-Santamaria ; *Il sentimento di ammirazione in Tommaso Carlyle*, par A. Levy ; *Lo Schelling e la filosofia dell'arte*, par A. Faggi ; en préparation : *Il materialismo dialettico e il materialismo storico di Federico Engels*, par Rodolfo Mondolfo.

— Chez le même éditeur paraît, sous le titre *Profili*, une collection de monographies parmi lesquelles nous voyons, avec plaisir, annoncée une étude sur saint Thomas due à la plume du P. Gemelli.

— Dans la collection die Kultur der Gegenwart vient de paraître le volume intitulé *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. On y trouve Wilhelm Wundt. *Die Anfänge der Philosophie und die Philosophie der primitiven Völker*. Hermann Oldenberg, *Die*

indische Philosophie. Ignaz Goldziher, *Die islamische und die judische Philosophie.* Wilhelm Grube, *Die chinesische Philosophie.* Tetsujiro Inouye, *Die japanische Philosophie.* Hans von Arnim, *Die europäische Philosophie des Altertums.* Clemens Baeumker, *Die europäische Philosophie des Mittelalters.* Wilhelm Windelband, *Die neuere Philosophie.*

— MM. Hermann Cohen et Paul Natorp dirigent une collection intitulée *Philosophische Arbeiten.* Vient de paraître Albert Görland, *Aristoteles und Kant*, Mk. 16. Nic. Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Mk. 15. On annonce prochainement entre autres : E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Versuch einer systematischen Darstellung der Entwickelung der neueren Philosophie.* H. Cohen, *Grundfragen des Idealismus.* P. Natorp, *Kritische Auseinandersetzungen über die Prinzipien der Psychologie.*

Éditions. — M. Dietrich publie pour la première fois une traduction française de certaines œuvres de Schopenhauer. Elles paraissent dans la Bibliothèque de philosophie contemporaine, chez F. Alcan, au prix de 2,50 fr., sous le titre de *Métaphysique et esthétique (Parerga et Paralipomena)* et contiennent : *Doctrine de la connaissance et métaphysique ; Spéculation transcendante sur l'apparence ; Préméditation qui règne dans la destinée de chacun ; Pensées se référant à l'intellect ; Métaphysique du beau et esthétique ; Sur l'intéressant.*

— La maison Heffer, de Cambridge, espère publier au commencement de l'automne une édition du *Symposium* de Platon par M. R. G. Bury. Cette édition contiendra une revision du texte et, pour la première fois, tiendra compte du fragment de papyrus récemment découvert.

— La maison Rivière vient de nous donner la traduction française du *Précis de psychologie de M. William James*, par MM. Baudin et Bertier. 1 vol. 10 fr.

— Nous signalons parmi nos comptes-rendus la traduction française des *Studies in Humanism* de M. Schiller. Un vol. chez Alcan. 10 fr.

— Nous avons le plaisir d'annoncer à nos lecteurs la traduction française de la *Vie de saint Thomas*, du R. P. De Groot, O. P., dont la Revue a récemment publié un chapitre.

Ouvrages importants. — M. Naville vient de publier un dernier ouvrage intitulé *Les philosophies affirmatives*, qui est comme son testament philosophique.

— M. Eisler publie une réédition de son *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 14 livraisons à 35 Mk. Berlin, Mittler und Sohn, qui seront complètes pour octobre 1909. L'ouvrage analyse tous les mots philosophiques d'après les conceptions des divers systèmes. Il comprend une abondante bibliographie et aussi des renseignements sur les sciences qui avoisinent la philosophie.

— M. Grabmann publie une importante *Geschichte der scholastischen Methode* (Fribourg, Herder). Le premier volume paru va jusqu'au XIIe siècle. Mk. 5,60.

L. N.

— 1er août 1909. —

Liste des étudiants admis aux grades académiques par l'Institut supérieur de Philosophie.

Session ordinaire des examens de juillet 1909.

BACCALAURÉAT.

Avec grande distinction : MM. Wallerand Gaston, de Seloignes. — Michalski Constantin, de Mala (Silésie).

Avec distinction : MM. Lauwers Emile, de Courtrai. — Mortier Albert, de Bruxelles. — Centner Adelbert, de Pirmassens (Allemagne). — Moureau Emile, d'Eysden. — Van Neufville Gabriel, de Tourcoing (France). — Van der Meulen Paul, de Brée.

D'une manière satisfaisante : MM. Angel Henry, de Liverton (Devonshire). — Matt Léon, de Porrentruy (Suisse). — Mordan Adalbert, d'Udwarkely (Hongrie). — Galdik Georges, de Lardiniki (Lithuanie). — Bailly Michel, de Gentinnes. — Roca Modeste, de Barcelone (Espagne). — Pobozy Antoine, de Lascarzin (Pologne). — Van Tomme Ernest, de Courtrai.

BACCALAURÉAT SPÉCIAL
pour les candidats en philosophie et lettres.

Avec distinction : MM. Leemans Joseph, de Vremde. — Van Herck Joseph, d'Anvers.

D'une manière satisfaisante : M. Taverniers Richard, de Glabbeek.

LICENCE.

Avec grande distinction : MM. Blanpain Emile, de Waterloo. — Henry Joseph, de Jette-Saint-Pierre. — Nicolas Félix, de Marche.

Avec distinction : MM. Kestens Joseph, de Denderwindeke. — Schulte Simon, de Wicksni (Lithuanie). — Clottens Frans, de Malines. — Delcourt Joseph, d'Andenne.

D'une manière satisfaisante : MM. Dewannemaker Sylvain, de Munte. — Laloux Jean, de Saint-Gérard. — Spittaels Frédéric, de Saint-Gilles. — Viscont Antoine, de Rubilini (Lithuanie). — Sérafin Alexandre de Sawa (Galicie).

LICENCE SPÉCIALE.

Avec la plus grande distinction : M. Aveling Francis, de Westminster (Angleterre), Docteur en philosophie et en théologie de l'Université Grégorienne de Rome.

Avec grande distinction : M. Morali Jean-Baptiste, de Gualaguay (République Argentine), Docteur en philosophie de l'Institut Apollinaire de Rome.

DOCTORAT.

Avec la plus grande distinction : MM. Harmignie Pierre, de Mons. — Lambrecht Gustave, de Wielsbeke.

Avec grande distinction : MM. Feys Robert, de Malines. — Spitz Jean, de Rothem.

Avec distinction : MM. Boelen Désiré, de Bilsen. — Legros Henri, d'Etalle. — De Laet Jean, de Malines. — Mercier Paul, de Tourneppe. — Deckers Herman, d'Anvers. — Jeanmart Léon, de Morialmé.

D'une manière satisfaisante : M. Quoidbach Théophile, de Malines.

Voici les titres des dissertations rédigées par les nouveaux docteurs :

M. Boelen : *Le problème de la connaissance chez Bergson.* — M. Deckers : *Le rapport des deux critiques de Kant.* — M. De Laet : *La sphère des sensations visuelles.* — M. Feys : *Etude sur la conscience des relations physiques.* — M. Harmignie : *L'Etat, sa nature et ses fonctions.* — M. Jeanmart : *Balfour ; les bases de la croyance.* — M. Lambrecht : *La psychologie des peuples.* — M. Legros : *Les lois naturelles et les idées modernes.* — M. Mercier : *La philosophie de l'art de Taine.* — M. Quoidbach : *La philosophie de M. Ostwald. Essai critique.* — M. Spitz : *La philosophie de l'action.*

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

J. H. Boex-Borel (J. H. Rosny, aîné). — Le pluralisme. Essai sur la discontinuité et l'hétérogénéité des phénomènes. Paris, Alcan, 1909. — 5 fr.

Chanoine Brettes. — L'homme et l'univers. II. Les sciences naturelles devant la critique. Bruxelles, Schepens, 1909. — 7,50 fr.

Baron Carra de Vaux. — La doctrine de l'Islam. Paris, Beauchesne, 1909. — 4 fr.

Louis Davillé. — Leibniz historien. Essai sur l'activité et la méthode historique de Leibniz. Paris, Alcan, 1909. — 12 fr.

L. de la Vallée Poussin. — Bouddhisme. Paris, Beauchesne, 1909. — 4 fr.

Fr. N. del Prado, O. P. — De gratia et libero arbitrio. I. Sex quaestiones de gratia Dei ex D. Thomae Summa theologica. II. Concordia liberi arbitrii cum divina motione juxta S. Augustinum et D. Thomam. III. Concordia liberi arbitrii cum divina motione juxta doctrinam Molinae. Friburgi Helvetiorum, ex typis consociationis Sancti Pauli, 1907. — 21 fr.

P. Duhem. — Le mouvement absolu et le mouvement relatif (extrait de la *Revue de Philosophie*). Montligeon, 1909.

Albert Farges. — Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance ou du mouvement. Le devenir, sa causalité, sa finalité avec la critique de la Philosophie « nouvelle » de MM. Bergson et Le Roy ; ou du modernisme philosophique. Paris, Berche et Tralin, 1909. — 6,50 fr.

Agostino Gemelli. — La psico-patologia nei suoi rapporti con la teologia morale. Monza, Tipografia Ed. Artigianelli, 1909.

Agostino Gemelli. — Osservazioni sulle Mallatie dei lavoratori in rapporto alla legislazione sociale. Roma, Tipografia dell'Unione Editrice, 1909.

AGOSTINO GEMELLI. — Le dottrine moderne della delinquenza. Firenze, Libreria editrice Fiorentina, 1908. — 2 fr.

GIOVANNI GENTILE, — Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia. Bari, Gius. Laterza e figli, 1909. — 3,50 fr.

MARTIN GRABMANN. — Die Geschichte der scholastischen Methode. I. Von ihren ersten Anfängen bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts. Freiburg i. Br., Herder, 1909. — 5,60 Mk.

P. JOS. GREDT. O. S. B. — Elementa philosophiae Aristotelico-thomisticae. Vol. I. Logica-Philosophia naturalis. Editio altera. Friburgi Brisgoviae, Herder, 1909. — 9,25 fr.

WILLIAM JAMES. — Précis de Psychologie, traduit par E. BAUDIN et G. BERTIER. Paris, Marcel Rivière, 1909. — 10 fr.

EUGÈNE LANUSSE. — Etudes et controverses philosophiques. Paris, Roger et Chernoviz, 1909. — 3 fr.

J. MAUSBACH. — Die Ethik des heiligen Augustinus. Freiburg i. B., Herder, 1909. — 15 Mk.

A. MAYER. — Etude critique sur les relations d'Erasme et de Luther. Préface de C. ANDLER. Paris, Alcan, 1909. — 4 fr.

XAVIER MOISANT. — Dieu. L'expérience en Métaphysique. Paris, Marcel Rivière, 1909. — 7 fr.

ERNEST NAVILLE. — Les systèmes de philosophie ou les philosophies affirmatives. Paris, Alcan, 1909. — 7,50 fr.

O Archeologo português. Collecção illustrada de materias e noticias publicada pelo *Museu* Ethnologico português. Vol. XIII, julho a dezembro de 1908, nos 7 a 12. Lisboa, Imprensa Nacional, 1908.

S. REINSTADLER. — Elementa philosophiae scholasticae. Ed. quarta. Friburgi Brisgoviae, Herder, 1909. — 6 Mk.

LÉON ROBIN. — La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Paris, Alcan, 1909. — 12,50 fr.

LÉON ROBIN. — La théorie platonicienne de l'amour. Paris, Alcan, 1908. — 3,75 fr.

LYDIA GILLINGHAM ROBINSON. — Spinoza's short Treatise on God, Man and Human Welfare. Traduction. Chicago, The Open Court Publishing Co, 1909. — 6 sh.

Mgr CARLOS SENTROUL. — A « lei dos tres estados » de Augusto Comte. Lição de abertura do Curso no anno academico de 1909. São Paulo, Weiszflog Irmaos, 1909.

Dr PAUL SOLLIER. — Le doute. Paris, Alcan, 1909. — 7,50 fr.

TREDICI. — Breve Corso di storia della filosofia. Firenze, Libreria editrice Fiorentina, 1909.

Dr JOH. UDE. — Der Darwinismus und sein Einfluss auf das moderne Geistesleben. Graz u. Wien, Verlagsbuchhandlung « Styria », 1909. — 1,80 Mk.

OTTO WILLMANN. — Aristoteles. Berlin, Reuther und Reichard, 1909. — 3 Mk.

GEORGE M. SAUVAGE. — The new philosophy in France. A criticism. (reprinted from *The Catholic University Bulletin*). Washington, 1909.

— 12 août 1909. —

X

POUR LIRE EN PSYCHOLOGUE LA VIE DES SAINTS.

*(Suite *).*

Nous avons déjà vu que l'humilité, amenant l'homme à penser de lui-même ce que Dieu nous en apprend, le rapproche en cela de la vérité. Mais cet effet bienfaisant ne se limite pas à la connaissance de nous-mêmes ; il s'étend à la plupart de nos jugements.

VII. — L'amour-propre est une cause fréquente d'erreur ; il exerce sur la pensée une action perturbatrice souvent signalée par les psychologues. Cette action est liée à une idée préconçue de valeur personnelle qui tend à conditionner nos manières de voir. Je *vaux*, telle est l'affirmation intime, et en quelque sorte sous-jacente, qui sert de base à cet état d'âme. Le plus souvent elle se maintient en dépit de bien des influences contraires : les autres appréciations devront s'y adapter, comme elles pourront, mais sans l'entamer. On les altérera, si besoin est ; mais bon gré, mal gré, il faut les accorder avec les prétentions de l'intéressé. Ce qui le touche de près, par le fait seul, se « majore » à ses propres yeux. Sa famille est très honorable. A cela, quoi d'étonnant ? Il en sort. — Les opinions qu'il professe en matière politique, sociale, économique... ne souffrent guère discussion. Ne les a-t-il pas adoptées ? — Il méconnaît les qualités de ses rivaux, dans le désir

*) V. Revue néo-scolastique, 1909, p. 398.

secret de faire ressortir sa supériorité. Les hommes qui le flattent, font preuve de jugement ; ils ont su découvrir son mérite. Ceux qui se permettent des réserves, ont l'esprit mal fait.

Lorsqu'il est très développé, l'amour-propre mêle à toutes choses la préoccupation dont il vit : c'est de là que l'esprit part pour les aborder ; c'est à travers ce prisme qu'il les observe ; et les jugements qui en résultent sont entachés d'une sorte de relativité, bien ancienne celle-là. Au lieu de considérer ce que sont les objets en eux-mêmes, le sujet s'inquiète avant tout de ce qu'ils sont par rapport à lui ; il les arrange dans sa pensée, de manière à ce qu'ils lui laissent pleine satisfaction.

Sans doute, il ne faut rien exagérer. Il s'agit d'une simple tendance, souvent obéie, mais qui, en chaque occurrence, ne produit pas invariablement ses effets. Même dans l'âme la plus éprise d'elle-même, la vérité n'est pas toujours altérée : parfois l'évidence est telle que la prévention la plus forte n'y peut rien. D'ailleurs, on se déconsidère en dénigrant rivaux ou adversaires ; et l'intérêt personnel contraint l'homme le plus jaloux à taire ses appréciations défavorables, parfois même à faire ostentation d'impartialité et de justice : auquel cas, l'amour-propre lui-même est amené à redresser ses écarts.

Or, l'humilité guérit le saint de cette maladie. Elle dissout par degrés le préjugé latent qui, chez d'autres, fait une opposition sourde et tenace à la saine estimation des choses. Elle le réduit à l'état faible, rend la réapparition plus rare et l'influence presque nulle.

L'amour-*propre*, le mot le dit, ne produit d'effet direct que par rapport au moi lui-même : s'il s'agit d'un étranger, dont le moi n'a rien à craindre ni à espérer, il se tait. Or, précisément l'humilité sincère nous aide à nous juger avec la même équité que s'il s'agissait d'un étranger. Le chrétien qui excelle dans cette vertu, au lieu de se distinguer du commun, se tient pour une unité quelconque de l'espèce

humaine, une individualité ordinaire, perdue dans la masse, et que rien ne fait émerger : *unus e plebe.*

Voilà un homme du peuple à peu près inconnu. Le public sera très peu ému d'une parole désobligeante prononcée contre lui : c'est presque comme s'il était question d'un passant que l'on ne doit plus revoir. Le propos serait sans conséquence, et personne ne s'en inquiéterait.

De même, le saint ne voit pas grande conséquence aux paroles de mépris qui seraient dirigées contre lui, pourvu que la gloire de Dieu n'en reçoive aucune atteinte. La raison en est simple : devant Dieu et à ses propres yeux, il n'est rien de plus que ce passant anonyme, dont on n'a pas à se préoccuper. Se mettant aux lieu et place des unités [1]) vulgaires de l'humanité, il se regarde comme quantité négligeable, et fait bon marché de sa personne. Quel mal y a-t-il à ce qu'il soit oublié, méconnu, mésestimé ? Tant d'hommes le sont, qui le valent bien.

Ainsi s'affaiblissent les influences qui faisaient dévier la pensée. Le jugement retrouve sa rectitude naturelle ; il échappe à la pression de ces préoccupations personnelles, qui lui donnaient cette teinte de subjectivité dont nous avons parlé. De ce chef, rien ne s'oppose à ce que la connaissance soit nettement objective. L'homme, qui a conquis cette liberté intellectuelle, acceptera volontiers l'éloge que le public fait de ses émules, cet éloge dût-il le diminuer ; il y souscrira dans la sincérité de son âme, s'appliquant à bien voir les raisons qui le motivent. Il accueillera de

[1]) Évitons tout malentendu. Chaque individu peut s'aimer plus que ses semblables ; car il représente le premier être humain dont la nature le charge. La charité bien ordonnée commence par soi-même. Mais aimer n'est pas précisément estimer. Je puis m'aimer plus que mon voisin ; je n'ai pas le droit de m'estimer davantage, s'il appert qu'il m'est réellement supérieur en mérite. Ce serait commettre une erreur, et l'erreur est toujours un mal. De plus, l'amour que je dois me porter à moi-même doit être éclairé, bien conçu : je dois chercher mon véritable bien. Or, je ne puis le procurer, qu'autant que je connais mes défauts ; et par conséquent, que dans l'appréciation de moi-même, mon esprit va en sens contraire des suggestions de la nature, qui tendent à l'illusionner sur ma valeur personnelle.

même avec sincérité intérieure les critiques dirigées contre sa personne et ses œuvres, soucieux de bien entrer dans la pensée de ses censeurs. Entre deux interprétations de sa conduite, d'instinct il préférera celle où l'humilité trouve le mieux son compte. « A qui veut enlever votre manteau, dit l'Evangile, offrez votre tunique. » Dans le même esprit, plusieurs serviteurs de Dieu auraient ajouté : si quelqu'un me méprise, je dois abonder dans son sens, et enchérir sur son mépris.

Voilà certes qui atteste l'entière indépendance [1]) du jugement à l'égard de l'influence perturbatrice dont il s'agit. Cette influence, il est vrai, n'est pas la seule : il y a d'autres causes d'erreur, mais celle qui nous occupe en cet endroit est la plus vivace et la plus dangereuse de toutes ; car en se mêlant à celles qui naissent de l'infirmité de nos facultés intellectuelles, elle en aggrave les suites, et les rend souvent irrémédiables.

Tel est le bienfait intellectuel de l'humilité ; ou, pour remonter à l'idée qui nous a servi de point de départ, au jugement de valeur, qui fait partie essentielle du sentiment du moi, selon que ce jugement nous surfait ou nous ramène à notre condition originelle, qui est le néant, nous sommes mis dans la voie de l'erreur, ou dans celle de la vérité.

Les idées successivement développées dans l'analyse des lois précédentes, nous ont amené à présenter sous plusieurs aspects, le contenu de la conscience psychologique.

[1]) Saint Vincent de Paul, injurié par une mère dont il avait, pour des raisons de conscience, refusé d'appuyer la requête, adressée à la Cour en faveur de son fils, au lieu de reprendre cette femme de son emportement, ou même de le trouver mauvais, ne songeait qu'à admirer la vivacité de l'amour maternel, qui provoque de pareils éclats. — « Je veux bien que vous sachiez, disait saint François de Sales à un homme irrité qui l'outrageait et le menaçait violemment, que quand vous m'auriez crevé un œil, je vous regarderais de l'autre aussi affectueusement que le meilleur ami que j'ai au monde. » (Le Camus, *Esprit de saint François de Sales*, Ire part., chap. 6.)

Après avoir parlé de l'objet de cette faculté, il faut s'enquérir de son mode d'exercice.

VIII. — Toute faculté qui s'applique à saisir de menus faits, des nuances légères, étend sa portée et gagne en délicatesse.

Nous trouvons dans l'éducation des sens externes de nombreux exemples de ce perfectionnement : un exercice bien dirigé rend l'ouïe plus fine, la vue plus perçante, l'odorat plus subtil. On sait que l'oreille du musicien parvient à discerner des différences de ton, imperceptibles au vulgaire. A la seule dégustation, le gourmet reconnait non seulement le degré d'alcool, mais le cru, l'âge d'un vin, et la manière dont il a été préparé. Les efforts du marin pour découvrir des objets à de grandes distances, augmentent la puissance de sa vue.

L'expérience atteste que cette loi du développement s'étend à la perception interne. Mais, il faut en convenir, les professionnels de l'introspection sont moins nombreux que les observateurs de la nature, parce que les hommes sont plus portés à s'occuper des choses matérielles que des dispositions de leur âme. Les philosophes ont remarqué qu'il répugne à l'homme de s'analyser lui-même. « Rien ne leur est plus odieux, a dit Nicole, que cette lumière qui les découvre à leurs propres yeux, et qui les oblige à se voir tels qu'ils sont. Ainsi, ils font toutes choses pour se la cacher, et ils établissent leur repos à vivre dans l'ignorance et dans l'oubli de leur état.

» Cette inclination n'est pas l'effet d'une mauvaise habitude ni d'un dérèglement particulier à quelques-uns d'entre les hommes : c'est la pente générale de la nature corrompue. *Nous sommes hors* de *nous-mêmes* dès le moment de notre naissance, et l'âme de plus ne s'occupant dans le temps de l'enfance que des choses extérieures et des sentiments de son corps, se rend par là ces objets si familiers, et s'y attache si fortement, qu'elle ne *saurait rentrer en elle-*

même qu'en se faisant une extrême violence. Et, comme elle n'y trouve pas ce qu'elle désire, elle en sort le plus tôt qu'elle peut, et le chagrin fait qu'elle se porte incontinent vers ces autres objets, et qu'elle s'y applique avec d'autant plus d'ardeur, qu'ils lui servent à oublier ses misères intérieures » [1]).

Aux répugnances de l'amour-propre se joint la confusion ordinaire de nos états psychiques, qui, variant de moment à moment, prennent toutes les nuances, et qui de plus se combinent, s'enchevêtrent, au point qu'il est malaisé de les démêler.

A raison de ces obstacles, la pratique de l'observation interne n'est poussée à fond que par *le psychologue* [2]), et par *le saint.*

Deux choses la facilitent au premier : c'est dans un but spéculatif qu'il s'analyse lui-même, en vue de connaître la nature humaine, ce qui satisfait sa curiosité scientifique et n'a rien de blessant pour son amour-propre ; il est préparé à cet art délicat par une longue formation intellectuelle, avantage refusé à beaucoup de saints.

Ceux-ci néanmoins fouillent les dispositions de leur âme, avec une application que l'on mettrait à peine aux sujets les plus attrayants. L'offense de Dieu mise à part, on les dirait heureux de trouver dans la constatation d'une nouvelle défaillance, occasion de s'humilier. L'ennemi le plus vindicatif aurait moins de zèle à les trouver en défaut.

Et tandis qu'ils exercent sur eux-mêmes ce contrôle sévère, ils prêtent une oreille attentive aux inspirations de la conscience : même soin à recueillir les appels d'en-haut, qu'à examiner le défaut de correspondance.

Or ces mouvements qui vont en sens différents, au bien ou au mal, sont perçus non seulement à l'état complet de déterminations volontaires, mais dès leurs légères mani-

[1]) *De la connaissance de soi-même,* I, 1. — Voir aussi Pascal, *Pensées,* Art. IV, édition de M. Havet.

[2]) Maine de Biran, *Journal intime.*

festations, sous la forme initiale de complaisance momentanée : « Electorum est actus suos ab ipso cogitationis fonte discutere ; reproborum autem prava quae faciunt, caeca mente pertransire » [1]). L'homme aveuglé par l'habitude du péché, est incapable de ces discernements délicats : il s'accusera, par exemple, d'avoir dérobé dix francs ; et ne songera même pas à regretter d'avoir une journée entière entretenu le désir d'en voler mille. C'est que les faits extérieurs, tangibles de leur nature, s'imposent à l'attention de l'observateur même distrait, tandis que les faits psychiques ont quelque chose d'obscur et de fuyant, qui les dérobe à la conscience obtuse. Il en est tout autrement des âmes intérieures. En se spiritualisant par degrés, elles acquièrent une sorte de transparence. Une lumière céleste aide la conscience à pénétrer dans l'infiniment petit de la vie morale, comme le microscope aide l'œil du corps à percevoir ces milliers [2]) de corpuscules, qui, à son défaut, échapperaient complètement à nos sens. « Il y a plus de choses dans notre âme que n'en rêve notre philosophie. Il y a des fautes cachées, qui, à notre insu, nous inclinent au mal ; il y a des forces indestructibles et divines, qui nous permettent de nous relever de nos chutes. En un mot, sous le conscient il y a l'inconscient : fonds véritable de notre être, *et de plus en plus accessible à une conscience, qui méthodiquement et avec une intensité croissante, recherche les dernières raisons de nos pensées et les plus secrets mobiles de nos actions* » [3]). A ce compte, l'examen de conscience des saints, fait avec méthode et application (intensité) étend le domaine de la lumière intérieure, et déplace pour ainsi

[1]) S. Grégoire XV, *Mor.*, 6.

[2]) Lorsqu'un vif rayon de soleil pénètre dans une chambre obscure, l'œil découvre sur le trajet de ce rayon de nombreux corpuscules suspendus en l'air, et que nous ne verrions pas au dehors de la salle. Cela donne une idée de l'état de ces âmes privilégiées qui perçoivent en elles-mêmes des dispositions et des tendances, invisibles pour un homme d'une vertu ordinaire.

[3]) Boutroux, *La psychologie du mysticisme*, p. 15.

dire la ligne de démarcation, qui sépare la partie éclairée de la partie ombragée.

Ce développement du sens intime, dans l'ordre de ses aptitudes originelles, qui présente tant de difficultés même aux meilleurs esprits, étant obtenu par des hommes dont plusieurs sont étrangers à la culture intellectuelle, nous paraît un des plus beaux privilèges des saints.

D'autre part, nous savons que les données fournies par cette source sont d'une richesse inestimable. Tant pour la valeur des informations que pour le mode d'exercice, l'on ne peut souhaiter mieux.

IX. — Une fois acquises, les idées sont reproduites. Nous avons maintenant à nous occuper de la loi de reproduction, qui, envisagée sous certains aspects, se confond avec celle de l'*association des idées*.

Cette loi, énoncée déjà avec précision par Aristote et saint Thomas, a été soigneusement étudiée par les Ecossais. « Qu'une pensée en *suggère* une autre ; que la vue d'un objet rappelle souvent à notre esprit des situations, des sentiments qui l'ont autrefois affecté ; c'est un fait connu de tout le monde... Si nous suivons un chemin où nous avons autrefois passé avec un ami, les objets qui nous frappent nous rendent présents les détails de l'entretien que nous avons eu avec lui... Les maisons, les bois, les ruisseaux réveillent spontanément les pensées qui nous occupèrent en les voyant » [1]).

« Nos états de conscience ont donc la propriété de se déterminer, de se suggérer les uns les autres. C'est ce que l'on appelle l'association des idées, et ce qu'il vaudrait mieux appeler d'un terme plus clair, la suggestion des idées par les idées » [2]). Le rapport contient donc : une idée sug-

[1]) Dugald-Stewart, *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, t. I, p. 206. Trad. de M. Peisse.
[2]) Rabier, *Psychologie*, p. 184.

gérante ou suggestive, une idée suggérée, et l'influence de celle-là sur celle-ci.

L'étude de cette loi considérée en elle-même comporterait bien des analyses, dans le détail desquelles nous ne pouvons entrer. Pour rester dans notre sujet, nous nous bornerons à faire remarquer que l'association est ramenée par les meilleurs auteurs à l'habitude. Or, l'habitude tend à la répétition des actes : ce que l'on fait par habitude, on est porté à le faire souvent et sans préméditation.

D'où il suit que, tout en revêtant des modes indéfiniment variés, l'association présente en chaque individu une certaine uniformité. Il y a pour nous tous, des courants généraux, que la pensée suit de préférence, où spontanément elle s'engage cent fois le jour. « Connaître les modes les plus habituels de l'association pour un homme, c'est avoir le secret de son tour d'esprit, de ses goûts, de ses préoccupations les plus ordinaires, somme toute, de sa vie intime. Proposez un même sujet à des personnes prises au hasard, en des milieux différents. Il suggérera à chacune d'elles, une idée en harmonie avec sa mentalité » [1]). On nous annonce par exemple que l'Allemagne vient de déclarer la guerre à la France. Chacun prendra le fait par le côté qui répond le mieux à ses pensées habituelles. Un jurisconsulte se demandera quel est le principe de droit international, dont la violation réelle ou apparente a constitué le *casus belli*. Un officier recherchera les plans de campagne les meilleurs pour l'armée dont il fait partie. Le commerçant s'inquiétera des conséquences que les opérations militaires auront pour ses affaires. C'est ainsi que, partant d'un même point, les esprits s'engagent en des voies différentes, chacun allant aux idées qui lui sont familières. Un ami de Dieu aurait aussi sa préoccupation dominante : sans être exclusif dans ses idées, il penserait aux suites qui résulteront pour l'Eglise de cette déclaration de guerre.

[1]) Alibert, *Psychologie thomiste*, p. 122.

Il existe pour tout homme quelques types généraux d'association, qui forment le réseau à peu près exclusif des voies parcourues par son esprit.

Ce qui caractérise les saints, c'est qu'ils suivent un courant d'association *ascendante*, allant du moins parfait au plus parfait, de la matière à l'âme humaine et à Dieu, « ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora ». En témoignent de menus traits, pris pour ainsi dire au hasard dans la vie quotidienne d'un vrai serviteur de Dieu. Détachons quelques faits mentionnés par Le Camus : « Si l'on montrait de beaux plants à saint François de Sales, nous sommes, disait-il, le champ que Dieu cultive. Si des bâtiments : nous sommes l'édifice de Dieu. Si quelque église magnifique et bien parée : nous sommes les temples du Dieu vivant, que nos âmes ne sont-elles aussi ornées de vertus ? Si des fleurs : quand est-ce que nos fleurs donneront des fruits ? Si des rares et exquises peintures : il n'y a rien de beau comme l'âme, qui est faite à l'image de Dieu.

» Quand on le menait dans un jardin : oh ! quand celui de notre âme sera-t-il semé de fleurs et rempli de fruits, dressé, nettoyé, poli ?...

» Si des rivières : quand irons-nous à Dieu, comme ces eaux à la mer ?...

» Ainsi il voyait Dieu en toutes choses, et toutes choses en Dieu »[1]).

Les choses sensibles parlent à l'homme un langage muet, qui pour les saints devient un *sursum corda* continuel, le *quaere super nos* de saint Augustin.

L'effet contraire se produit dans un homme à sentiments vulgaires. Exprimez devant lui une vue de quelque noblesse : il la concevra momentanément, mais aussitôt son esprit fléchira, la pensée déclinera peu à peu, et de chute en chute en viendra à des préoccupations terre à terre. Au lieu de

[1]) Le Camus, *Esprit de saint François de Sales*. Partie IV, ch. 24.

monter, comme dans les cas précédents, l'association est descendue.

Platon, dans sa *Dialectique*, nous a manifiquement décrit la marche progressive de l'âme humaine vers l'Idée du Bien. Au moyen âge, un docteur chrétien, saint Bonaventure, a savamment tracé l'itinéraire de l'âme vers Dieu, *Itinerarium mentis ad Deum*. Nous n'aurons garde d'assimiler à ces élévations de philosophe ou de théologien, un cas d'association, si avantageux soit-il : on ne peut comparer une opération spontanée, effet direct de l'habitude et du relief des idées, à une marche réfléchie, raisonnée, qui s'éclaire à chaque pas d'une belle spéculation. Il y a néanmoins des analogies : même point de départ, le sensible ; même point d'arrivée, l'infini ; par conséquent, même distance à parcourir. Notons de plus, à l'avantage de l'association, si modeste pourtant d'origine et de nature, que ses mouvements sont plus faciles, plus rapides et plus fréquents que ceux de la raison philosophique, et qu'elle laisse au cœur la plus large part. C'est une manière de dialectique simplifiée, populaire, mise à la portée de tous les esprits, même les plus dépourvus de culture, praticable avec grande économie d'efforts intellectuels, sans préjudice de la valeur morale.

Après avoir considéré en lui-même le fait général de l'association, nous devons le suivre dans l'un de ses emplois les plus importants.

On sait que l'association est la condition régulière du souvenir, ce qui nous invite à faire mention de la mémoire.

X. — La mention sera brève. Il nous suffira de rappeler un fait facile à constater : c'est pour chacun de nous, le retour plus fréquent du genre de faits adapté à sa mentalité. L'observation s'applique aux grands serviteurs de Dieu, aussi bien qu'aux hommes ordinaires. Ceux-là ont souvent dans l'esprit l'idée de Dieu avec ses dépendances, les bienfaits reçus, les conduites de la Providence, les fins

dernières .. Aussi bien, cette facilité de reproduction est le simple corollaire de lois multiples.

D'abord, le corollaire de la loi que nous venons d'analyser, relative au courant ascensionnel de l'association. Si l'esprit du parfait chrétien suit d'ordinaire la voie que l'on a indiquée tout à l'heure, s'il s'élève de la matière à l'âme, de l'âme à Dieu, chaque fois que le parcours se renouvellera, au point d'arrivée, il trouvera les plus grands objets de la pensée humaine.

D'autre part, l'idée de Dieu représente un état vif ; et comme telle, elle demande à revivre. On sait que les états intenses sont fréquents et suggestifs, les états faibles, rares et stériles..

Tout en signalant ces déductions immédiates, nous ne pouvons omettre la preuve classique, tirée des conditions psychologiques du souvenir.

Or, de ces conditions, la principale c'est l'attention.

1° « C'est un fait d'expérience que les choses qui nous ont *vivement intéressés* ou *profondément émus*, sont aussi celles dont, plus tard, nous nous souvenons avec le plus d'exactitude et de facilité, tandis que celles qui n'ont que médiocrement excité notre intérêt se dérobent plus ou moins complètement à la prise du souvenir.

2° » C'est un fait non moins certainement établi que les choses auxquelles nous donnons peu ou point d'attention, échappent plus ou moins complètement au souvenir, tandis que celles qui sont, de notre part, l'objet d'une *attention soutenue*, et sur lesquelles nous *ramenons plusieurs fois notre attention*, se gravent dans la mémoire, et laissent un souvenir tout à la fois plus fidèle et plus aisé à rappeler. C'est en ce sens que Locke dans le deuxième livre de son *Essai sur l'entendement humain*, signale très judicieusement l'*attention* et la *répétition* comme les auxiliaires de la mémoire »[1]).

[1]) C. Mallet, *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, art. « Mémoire ».

Un certain degré d'attention, sous l'une des deux formes que nous venons de signaler, spontanée ou réfléchie, rend le souvenir possible ; une attention plus intense ou souvent renouvelée, le rend fréquent. Bref, pour tous les hommes, ce sont les privautés de l'attention qui préparent celles de la mémoire.

En cela, le chrétien éminent en vertu suit la loi commune. En lui aussi l'attention a ses privautés, ou ses sélections : sélections des sens qui s'ouvrent aux objets honnêtes, se ferment aux dangereux ; sélections de la perception interne, qui met au jour le plus vif de la conscience les états propres à humilier le sujet, et les bonnes inspirations ; sélections de l'esprit, qui dans l'oraison recueille ses forces pour les appliquer aux vérités religieuses, et les distraire de toute représentation étrangère. De la sorte, l'attention, portant habituellement sur une catégorie spéciale de choses, les vivifie, et d'avance les désigne pour les évocations du souvenir.

Avantage nouveau que nous devons inscrire à l'actif du saint. Il figure à la suite d'un certain nombre d'autres ; car pour toutes les lois étudiées jusqu'ici, la variante nécessaire à l'adaptation dont nous avons parlé, s'est traduite par une supériorité.

Mais la liste n'en est pas encore close. Nous avons à poursuivre notre recherche : il reste plusieurs lois psychologiques dont l'application fera encore quelque honneur à nos héros.

XI. — Nos idées se puisent à deux sources générales, la conscience et les sens.

Pour nous en tenir d'abord aux sens, ils sont multiples, et chacun verse dans la connaissance le genre de représentations qui lui est propre. Une question qui se pose est de savoir si la contribution de ces affluents est en proportion uniforme chez tous les hommes ; ou bien si cette proportion est variable d'individu à individu.

L'expérience atteste la variation. Elle montre, par exemple, que les données de la vue prédominent en tel sujet ; les données de l'ouïe en tel autre.

« Prononcez le mot *soleil* devant un groupe de personnes, ou mieux invitez-les à penser au soleil, et demandez ensuite à chacune d'elles comment elle a été impressionnée.

» Celle-ci a vu en imagination le soleil lui-même, cette autre en a lu le mot imprimé ou manuscrit, la troisième en a entendu résonner le son, et ainsi de suite » [1]).

« Il est des individus, dit M. Peillaube, chez lesquels les images visuelles *prédominent*. Ils traduisent de préférence leurs idées et leurs sentiments dans le langage des couleurs et des formes. On les appelle pour cette raison des *visuels*... La plupart des calculateurs célèbres sont des visuels. Lorsqu'ils calculent mentalement, ils voient les chiffres disposés sur un tableau » [2]).

Les peintres, les littérateurs sont aussi des visuels. Balzac « s'enivre de son œuvre, il en comble son imagination, il est hanté de ses personnages, il en est obsédé, il en a la vision » [3]).

« Les images auditives existent chez tous les hommes... Chez quelques-uns, elles jouent un rôle prépondérant : il y a des *auditifs*, comme il y a des visuels...

» Les principaux chefs d'orchestre de Paris ont déclaré à Buchez, qu'ils entendaient l'orchestration rien qu'en lisant. Celui de l'opéra lui dit qu'il entendait comme dans son oreille, non seulement les accords et les successions d'accord, mais les sonorités orchestrales, de manière à apprécier la valeur symphonique et la signification instrumentale. « S'agit-il d'une partition nouvelle, ouverture ou symphonie ? A la première lecture j'entends le quatuor, je l'entends dans mon oreille... » Quiconque n'arrive pas à

[1]) Mourret, *Leçons sur l'art de prêcher*, p. 221.
[2]) Revue de philosophie, 1901-1902, p. 704.
[3]) Taine, dans le Journal des Débats, cité par M. Peillaube, *ibid.*, p. 706.

cette audition interne ne peut être ni bon compositeur, ni bon chef d'orchestre »[1]).

« Legouvé entendait la voix des personnages qu'il mettait en scène ; à chaque phrase qu'il écrivait, la voix frappait son oreille ; les intonations des auteurs résonnaient sous sa plume »[2]).

Ayant eu l'occasion d'échanger quelques réflexions sur ce sujet avec Scribe, qui, de son côté, était un visuel, il lui dit : « Nous avons bien fait de collaborer, parce que vous, vous voyez les personnages sur la scène ; moi je ne les vois pas, mais je les *entends*. Je suis *auditeur*, vous *spectateur*. — Rien de plus vrai, répondit Scribe, savez-vous où je suis quand j'écris une pièce ? Au milieu du parterre »[3]).

Bref, selon la variété des tempéraments intellectuels, l'imagination peut se vouer plus étroitement au service de l'un de nos sens externes, notamment de la vue et de l'ouïe, en devenir plus particulièrement tributaire, se spécialiser en l'office de miroir, ou bien en celui de résonateur.

Or, la spécialisation en cette matière n'est pas sans utilité : selon que l'imagination est plus particulièrement féconde en représentations visuelles ou acoustiques, elle concourt plus efficacement à des tâches bien définies, du genre de celles dont nous a parlé M. Peillaube. Aussi bien, les applications qu'il signale ne sont pas les seules possibles. Dans ses *Leçons sur l'art de prêcher*, M. Mourret, professeur à l'Ecole de théologie de Paris, a recherché les ressources oratoires, que pourrait fournir chaque type, pris du reste avec ses principales variations, principalement le type visuel réel[4]), et le visuel verbal. Nous n'avons pas à

[1]) Peillaube, Revue de philosophie, 1902-1903, p. 172-173.
[2]) *Ibid.*, p. 175.
[3]) Le Temps, 23 août 1883, cité par M. Peillaube, Revue de philosophie, 1902-1903.
[4]) Par exemple, « le tempérament oratoire (du visuel réel) est très défavorable à la préparation, mais offre au *débit* des ressources inappréciables. Celui qui voit l'objet de sa pensée, sans l'intermédiaire des phrases et des mots, a besoin d'un grand effort pour exprimer ses idées d'une manière claire et suivie... Mais que (les hommes de ce genre) se

reproduire ici ces analyses ; ce serait sortir de notre sujet. Il aura suffi de les indiquer en passant.

Dans les pages qui précèdent, la question de la prédominance a été limitée aux sens externes, sans même que mention soit faite de la conscience, qui cependant fournit des données originelles et de premier choix.

Le problème peut être élargi. Pour cela, c'est assez de lui donner la forme classique sous laquelle le présentait déjà Jouffroy dans son article *Matérialisme et Spiritualisme*, ramenant les données compétitrices de la prépondérance, à deux groupes très compréhensifs, qui contiennent d'un côté les états corporels, de l'autre les états psychiques, chacun d'eux avec les notions abstraites et les déductions de même ordre qui en dépendent. Ampère qualifiait les groupes ainsi conçus de cosmologique et de noologique ; d'où, sa division générale des sciences en deux sections : science des choses de la matière ; science des choses de l'esprit.

« Pour l'homme qui croit à ce qu'il perçoit hors de lui avec ses yeux et ses mains, et à ce qu'il sent au dedans de lui-même avec sa conscience, il y a deux ordres distincts mais également réels de phénomènes... (Il y a aussi) deux espèces de réalités également incontestables : l'une qu'il voit au dehors, étendue, figurée, colorée, la matière ; l'autre qu'il sent au dedans, active, intelligente, sensible, l'âme ou l'esprit [1] ».

Les deux ordres sont foncièrement différents : on aura beau combiner des couleurs et des sons, il n'en résultera pas la notion de libre arbitre pas plus que celle de sentiment moral. Il serait étrange en effet de se demander si la joie de la bonne conscience et le remords tiennent du vert, du

rompent à l'exercice de la parole et de l'écriture correcte... ils ont l'étoffe des causeurs éblouissants, des écrivains épistolaires pleins de verve, des orateurs incomparables...

» Le visuel verbal se rappelle les idées par les mots. Quand il pense à l'orage, il lit comme dans un livre, le mot *orage*. Quand il récite un sermon, il suit ligne par ligne sur son manuscrit les paroles qu'il prononce, et tourne les pages en imagination. » (p. 212, 213)

[1]) Jouffroy, *Mélanges*, p. 128.

jaune ou de l'orangé, à quel genre d'odeur ou de saveur ils se rattachent. D'autre part, l'analyse la mieux conduite ne tirera jamais de la pensée, le concept du froid ou du chaud, ou bien celui de la pesanteur.

Mais bien qu'irréductibles, ces deux sortes de représentations fusionnent à chaque instant dans nos pensées, comme les mots à signification correspondante s'unissent dans nos phrases. L'idée que je me fais de l'homme, est mi-cosmologique, mi-noologique : je définis mon voisin par deux ensembles de propriétés, physiques d'une part, psychiques de l'autre, en tout semblables à celles que l'introspection révèle en moi-même [1]).

Quoique étroitement unies, la donnée noologique et la donnée cosmologique peuvent être en proportion inégale. L'inégalité vient souvent des objets eux-mêmes. C'est ainsi

[1]) Allons plus loin. Lorsque je conçois un être purement matériel, sans âme et sans vie, la nature m'incline à lui prêter vie et âme : le vent gémit dans la forêt ; la prairie est riante ; la tempête se déchaîne avec fureur. Métaphores banales, qui existent sans doute en nombre de langues. Mais la banalité, signe de répétition, a l'avantage de témoigner l'existence d'un fait général, presque convertible en loi.

Dans l'Ecriture, la mer est comparée à un nouveau-né, que le Tout-Puissant emmaillotte : « lorsqu'elle sortit impétueuse du sein maternel, quand je lui donnai les nuages pour vêtements, et pour langes d'épais brouillards... » L'Ecrivain sacré continue en ajoutant la métaphore si souvent reproduite : « ... tu viendras jusqu'ici...; ici se brisera l'orgueil de tes flots. » *(Job,* XXXVIII, 8).

Mais, si la matière demande une âme, au rebours l'esprit cherche un corps. L'ange dans nos peintures prend une tête et des ailes. Dieu lui-même s'humanise jusque dans nos saints livres. Mais il y a humaniser et humaniser ; et Isaïe a pu écrire sans anthropomorphisme : « Qui a mesuré l'océan dans le creux de la *main,* et l'étendue des cieux à l'*empan ?* Qui a mesuré au *boisseau* toute la poussière de la terre, et a pesé les montagnes au crochet, et les collines à la balance ? » (*Isaïe*, XL, 12.)

Nous avons dit : sans anthropomorphisme, car il va de soi que ces expressions sont prises par l'auteur seulement au sens figuré, non au sens propre. Lorsque je dis : sur le champ de bataille Ney était un lion, à coup sûr je ne songe pas à faire du maréchal un quadrupède. Ainsi, Isaïe parle de balance, de crochet, de boisseau et de creux de la main, il est loin de prêter à Dieu des mains. Il n'y a pas lieu d'insister.

Ce que nous voulons noter en cet endroit, c'est que les deux *affluents généraux tendent à se déverser* dans la connaissance ; que d'instinct nous figurons les objets à notre image et à notre ressemblance, la pensée humaine étant par nature *dualiste*, comme la constitution de l'homme lui-même.

que l'idée que nous nous faisons de Louis de Gonzague, très riche en faits moraux, diffère grandement de celle d'un hercule forain ou d'un prestidigitateur, laquelle se résout en tours de force, ou bien en tours de passe-passe.

Mais, pour un même objet, chez des gens de mentalité diverse, la prédominance des deux facteurs généraux de la pensée peut se produire en des manières opposées. Tel croira surtout à ses sens, et fera un emploi à peu près exclusif des notions qui en sont tirées. De là une tendance à matérialiser même les choses de l'esprit, à se les représenter sous les espèces des phénomènes corporels, notamment de l'étendue et du mouvement. « Cabanis, dit Jouffroy, va à la découverte de l'âme avec ses yeux et ses mains » [1]), alors qu'il aurait dû y aller par la voie de l'introspection. La source externe gagnant tous les jours du crédit, et la source interne en perdant, le chercheur finit par déclarer inconnaissable à l'homme ce qui est seulement imperceptible aux sens. La conscience, qui a vue sur le suprasensible, étant délaissée, seuls les sens gardent quelque autorité, et ils sont mis en demeure de suffire à tous les besoins intellectuels.

Leur suffisance se traduit par cet odieux postulat : tout ce qui n'est pas sensible est inconnaissable, et, pour plusieurs, inexistant, irréel ; selon la formule de Hobbes, toute substance est un corps. A ce compte, il n'existerait qu'une seule catégorie d'êtres, la matière ; comme la pensée est de l'être, force est de l'y ranger. Le sujet pensant sera matière, ou bien il ne sera pas.

« Tout phénomène, dit encore Jouffroy, n'est-il pas mouvement ? Est-il possible de s'en faire une autre idée ?... La sensation, la volonté, la pensée sont-elles et peuvent-elles être autre chose que des mouvements particuliers, comme la digestion, aux corps animaux, mouvements qui les distinguent des végétaux, et qui doivent être rapportés

[1]) *Mélanges*, p. 133.

comme tous les autres à l'organisation ? Qu'est-ce donc, en dernière analyse, que les phénomènes de la conscience pour Cabanis ? Le résultat d'un certain arrangement de certaines parties matérielles » [1]).

De nos jours, Büchner, Moleschott, Le Dantec ont repris la pensée de Cabanis, car eux aussi sont du nombre des psychologues qui vont à la découverte de la réalité avec leurs yeux et leurs mains.

« Nous pouvons *définir la conscience*, a dit M. Le Dantec, la *propriété qu'a notre corps* d'être au courant de sa structure actuelle... Notre conscience appartient à notre structure même ; or, nous sommes formés de corps connus en chimie : le carbone, l'hydrogène, l'azote... ; nous devons donc penser que les corps de la chimie ont en eux-mêmes les éléments de notre conscience...

» Il fallait attribuer à la matière une propriété d'un autre ordre, celle de se connaître elle-même » [2]).

Sur quoi s'appuie l'écrivain pour attribuer à la matière la faculté de percevoir ? On le chercherait vainement. Nous n'insisterons pas, parce que tel n'est pas notre objet.

La mesure fait souvent défaut aux constructeurs de synthèses. S'il en fallait une preuve, nous la trouverions dans les systèmes que nous venons d'énoncer, où la prépondérance des sens est portée jusqu'à une sorte de monopole. Ce qui la rend plus significative, c'est qu'une exagération tout aussi saillante s'est produite dans une direction opposée. Tandis que les auteurs précédents voulaient expliquer l'esprit par la matière, Berkeley et Leibniz ont tenté de rendre compte de la matière par les facultés de l'esprit.

Adoptant comme point de départ la célèbre distinction cartésienne des qualités premières et des qualités secondes des corps, Berkeley s'évertue à démontrer que ni les unes ni les autres n'existent en dehors de la sensation, phéno-

[1]) *Mélanges*, pp. 133-134.
[2]) *Traité de biologie*, pp. 470, 472, 475.

mène purement interne. La seule chose qui existe, ce sont les impressions éprouvées par le sujet sentant. « Supprimez le sujet sensible, et vous supprimez le monde sensible. *Exister, c'est percevoir ou être perçu.* Ce qui n'est pas perçu ou ne perçoit pas, n'existe pas. Les objets n'existent pas indépendamment des sujets qui les perçoivent » [1]).

A ce témoignage de l'historien, ajoutons celui de l'auteur lui-même : « La voûte éclatante des cieux, la parure de la terre, en un mot tous les corps qui composent le monde, *n'existent que dans un esprit qui les aperçoit ;* ils n'ont d'autre existence que la possibilité d'être aperçus ; conséquemment, toutes les idées existent actuellement dans moi ou dans quelque autre esprit créé, ou, si elles n'y existent pas, elles n'existent pas du tout, ou bien elles existent dans l'esprit divin » [2]).

Leibniz procède différemment. Il prend pour donnée initiale, l'unité de plan que la nature a mise dans ses œuvres ; et le type unique de la constitution des êtres, il le voit dans l'âme humaine. Notre âme est un principe simple, doué de connaissance et de volonté. Puisque toutes les réalités reproduisent les linéaments d'un même dessin, nous devons retrouver ces linéaments, un peu effacés sans doute, dans l'âme de l'animal, et ce qui étonnera davantage, dans le principe vital de la plante, et jusque dans la substance purement inorganique. Car cette substance se compose de forces simples et indivisibles, de monades, qui ont aussi deux modes essentiels d'activité, la perception et l'appétition. « *Il n'y a que des âmes*, dit Wœber, exposant

[1]) Woeber, *Hist. de la philosophie européenne*, p. 399.

[2]) Berkeley, *Des principes de la connaissance humaine*, I. — Cette théorie est reproduite en ses grandes lignes par nombre de psychologues contemporains. M. Bergson, par exemple, ne voit dans l'univers qu'un ensemble d'images se réglant sur une image centrale (notre propre corps) dont elles suivent les variations. — Son disciple, M. Le Roy, dit de son côté : « La matière ne peut être définie que par rapport à l'esprit, *son essence exprimée qu'en termes d'âme*, et sa *réalité suspendue qu'à la vie intérieure et à l'action morale.* » (Revue de Métaphysique et de Morale, juillet 1899, p. 390.)

la pensée de Leibniz, et ce que nous appelons matière, n'est que perception confuse... de l'immatériel.

Ainsi se trouve écarté à jamais le dualisme d'une matière stupide, et d'un esprit dénaturé... Leibniz insiste avec force sur l'universalité de la perception, et à qui objecte que les êtres inférieurs à l'homme ne pensent pas, il répond qu'il y a une infinité de degrés dans la perception... Les perceptions des êtres inférieurs sont infiniment petites, obscures, inconscientes, celles de l'homme claires et conscientes » [1]).

En retournant la parole de Jouffroy, nous pourrions dire que Leibniz et Berkeley sont allés à la découverte de la matière, non pas avec leurs mains et leurs yeux, mais avec leur sens intime ; qu'ils ont spiritualisé les objets corporels, comme d'autres avaient matérialisé l'esprit.

Si nous rappelons ces hypothèses malgré les erreurs qui les déparent, c'est parce qu'elles incarnent le fait de la prédominance qui nous occupe.

Mais l'erreur est toujours un mal. Dans l'espèce, elle provient de vues trop systématiques, dont naturellement sont préservés les saints, du moins ceux d'entre eux qui ne sont pas philosophes. La plupart acceptent, sans plus s'inquiéter, la notion du sens commun sur les substances finies ; et tout en restant dans les limites du vrai, ils ont leur manière à eux d'en élever la notion. Pour cela, point n'est besoin d'un effort d'invention ou de spéculation hardie. La foi fournit toutes les idées désirables : il n'y a qu'à puiser et à s'assimiler. Or, personne ne s'assimile aussi bien que le juste, qui vit de la foi.

Nous avons déjà vu, dans les systèmes précédents, l'esprit[2]) conçu en fonction de la matière, la matière conçue en fonction de l'esprit. Le propre du chrétien, surtout s'il est éminent en vertu, est de *concevoir en fonction de relations divines, à la fois la matière et l'esprit.*

[1]) *Histoire de la philosophie européenne*, p. 355.
[2]) Les positivistes expliquent les facultés proprement rationnelles, en fonction de la sensation.

Comment cela ? Va-t-il prêter même aux substances corporelles des attributs divins, comme Leibniz leur prêtait des facultés psychiques ? Nullement. Il adopte sur leur constitution le concept que le vulgaire s'en forme, mais en leur assignant des relations divines. Car les objets se relèvent non seulement par ce qu'ils sont en nature, mais aussi par leurs relations. Pour un enfant de famille aisée, un fruit est chose commune. Que ce fruit soit offert par un prince, du fait de cette circonstance, il acquiert un nouveau prix. Car, en l'offrant, le prince donne à cet enfant un mouvement de sa main, un regard de ses yeux, une pensée de son esprit, une attention de son cœur. Ainsi Dieu, en nous dispensant le pain de chaque jour, nous donne de ses sollicitudes, de sa prévoyance, de son action créatrice, de son amour. Et qui ne voit que les dispositions du donateur ont plus de valeur que le don lui-même ?

Dans une monarchie, les sujets attachent beaucoup de prix aux relations, qui leur permettent de se qualifier par le nom du roi : conseiller du roi, médecin du roi, aumônier du roi... D'une manière analogue, l'homme de foi qualifie d'ordinaire les choses par le nom de Dieu. Qu'est-ce à dire *qualifier ?* C'est insérer une qualité sinon dans la substance d'un être, puisqu'il s'agit seulement d'une relation, du moins dans son concept [1] ; c'est introduire un nouvel élément dans sa compréhension ; et, si cet élément est ennoblissant de sa nature, c'est, par le fait même, embellir ce concept.

Voici la série des qualités introduites dans la notion des créatures.

Pour l'homme, même de condition infime : image de Dieu ; son œuvre la plus parfaite ; appelé à vivre par la grâce de la vie même de Dieu, à devenir son ami, son enfant, l'héritier de sa gloire, le disciple et le frère du

[1] Le concept en effet représente la substance, ses propriétés, ses relations.

Verbe incarné ; et après la mort, le contemplateur de son ineffable beauté.

Le corps de cet homme est destiné à être le temple du Saint-Esprit, membre du corps mystique de Jésus-Christ ; à ressusciter un jour, glorieux et impassible [1]).

Les opérations de ce corps, ses souffrances sanctifiées par les dispositions surnaturelles de l'âme, sont méritoires de la vie éternelle ; ses plaisirs, la matière d'un sacrifice à faire à Dieu, c'est-à-dire d'un acte religieux.

L'autorité humaine, celle du père de famille, ou du chef de l'Etat, est la simple délégation de l'autorité souveraine.

Il n'est pas jusqu'au devoir [2]), même individuel ou social, qui pour le chrétien, ne s'élève au niveau de la volonté divine, dont il est l'expression.

Et si nous sortons de nous-mêmes, les objets qui nous entourent, viennent de Dieu et vont à Dieu : œuvre de sa puissance, reflet de ses attributs, instruments de sa providence, ils n'ont d'autre raison d'être que de procurer sa gloire.

Répandues depuis dix-huit siècles sur la terre entière, ces vérités paraissent aujourd'hui bien communes. Mais, ce qui n'est pas commun, c'est le niveau de valeur morale auquel

[1]) Les corps des saints reçoivent sur nos autels un culte inférieur certes au culte que nous rendons au corps de Jésus-Christ, mais qui n'en offre pas moins le caractère d'un culte religieux.

[2]) En sens contraire, un homme captivé par la pensée et le désir des biens temporels considérera l'accomplissement du devoir par le côté le plus facile à matérialiser, ou plutôt qui est déjà matériel, savoir l'exécution tout extérieure, au lieu de s'attacher à l'intention qui en est l'âme.

De plus, cette pratique extérieure il ne l'appréciera guère que par ses résultats positifs : la sobriété est un bien, parce qu'elle favorise la santé ; la fidélité à la parole donnée l'est également, parce qu'elle inspire la confiance ; la probité en affaires multiplie les clients ; l'amour du travail fait réussir les entreprises ; la prudence permet d'éviter les écueils...

Si la religion est un bien pour la femme, pour l'enfant et pour certains hommes que l'on dit être à mentalité déprimée, c'est qu'elle apaise, console, donne un aliment aux imaginations maladives...

Or, l'intention, et en général les dispositions intérieures, par lesquelles l'action vaut, une fois méconnues, il devient facile de dénaturer le reste.

elles ont élevé la meilleure partie de l'humanité ; et que seules elles maintiennent. Pour ne pas sortir de notre sujet, ce qui n'est pas commun, c'est l'état de fraîcheur et d'immortelle jeunesse qu'elles gardent dans les âmes parfaites.

Nous le savons, ces âmes en vivent. Une seule question les hante : comment orienter vers Dieu les choses sur lesquelles elles ont prise ? C'est là que vont leurs aspirations et leurs désirs. Toutes leurs facultés en sont pénétrées, et à la moindre incitation, qui vient de ce côté, elles réagissent avec une sorte de véhémence. *Si quae sunt Christi, haec vivum inveniunt et paratum*, pouvons-nous répéter avec saint Bernard. La parole évangélique qui sonne comme un lieu commun aux oreilles attiédies, est aux ferventes ce qu'elle est de soi, un écho céleste.

Ainsi l'idée de Dieu prédomine doublement, savoir : en ce que par les relations multiples qu'elle soutient, elle couvre les deux tiers du champ de la vision intellectuelle ; et de plus, parce qu'elle attire à elle toutes les forces vives de l'âme.

Mais, avant de clore notre étude, nous avons à considérer cette idée sous un aspect encore bien délicat.

Qualifier les objets à raison de leur appartenance divine, c'est les rattacher à leur principe. Après avoir rapproché, il convient de distinguer.

Nous avons vu le saint préoccupé des rapports qui unissent. Il ne l'est pas moins des différences qui séparent.

XII. — Mieux que le vulgaire, il a le sentiment de la distance incommensurable, qui existe entre les êtres contingents et l'être nécessaire, comme nous l'expliquerons tout à l'heure.

Au préalable, remarquons que cette distance est méconnue par la plupart des hommes : ils surfont la créature, et amoindrissent le créateur. Les choses matérielles parlent vivement à nos sens, et les fascinent : c'est la fasci-

nation de la bagatelle dont parle l'écriture, « fascinatio nugacitatis. » Par suite d'un mirage dont nous sommes les dupes, elles paraissent plus qu'elles ne sont ; et prennent bien souvent la première place dans nos affections. Au rebours, l'idée de Dieu est reléguée par l'esprit dans un lointain nuageux, où elle se rapetisse et s'efface. Sans doute, nous savons que Dieu est infiniment parfait. Mais, lorsqu'il s'agit d'inventorier le contenu de cette perfection, bien que l'analogie des facultés humaines fournisse des indications utiles, nous avançons bien peu : l'idée, que l'on essaie de pénétrer, reste sans vive signification pour la raison humaine. Nous voyons, a dit fort justement le P. Desurmont, la vérité moindre qu'elle n'est... A cause de cet amoindrissement des choses, impossible d'être impressionné comme il le faudrait [1]). « Le mal dans sa source, ajoute le P. Jude, vient de ce que nous n'avons pas d'assez hautes idées de ce qu'est Dieu, et de ce qu'il mérite » [2]).

Comparé à une étoile, un feu d'artifice n'est rien ; cependant il produit sur les sens de l'enfant, qui ignore la grandeur des étoiles, une bien plus forte impression.

Mais que cet enfant, devenu grand, étudie l'astronomie, la différence s'établira en sens contraire : l'astre lui apparaîtra comme un immense foyer incandescent, et le feu d'artifice, comme un simple jaillissement d'étincelles. Or, l'enfant en bas âge, figure l'homme dominé par les sens, tandis que l'astronome représente ce même homme, qui, une fois sanctifié, « donne à l'idée de Dieu, selon la parole du P. Desurmont, plus de grandeur qu'elle n'en a dans nos petits esprits. »

La plupart d'entre nous accordant trop aux objets finis, pas assez à l'infini, s'éloignent ainsi de la vérité par deux côtés opposés. Or, précisément le saint suit une marche régressive : il remonte la pente, et dans les deux sens se rapproche de la vérité.

[1]) *Charité sacerdotale*, tome 2, p. 53.
[2]) *Retraite : la fin de l'homme.*

A proprement parler, le travail de sanctification chrétienne coïncide exactement avec ce double mouvement vers la normale, puisqu'il requiert essentiellement deux choses : renoncer à la créature, s'unir à Dieu.

Nous n'avons pas à le décrire. Il suffira de marquer les points d'arrivée : pour la voie du renoncement, le point d'arrivée sera l'état de *détachement* aussi complet que notre humaine condition le souffre ; pour la voie d'union, c'est l'amour, un amour porté aussi haut que nos forces le permettent, c'est-à-dire l'accomplissement intégral du premier précepte du décalogue : tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme...

Les deux attitudes peuvent se définir ainsi : s'attacher le moins possible aux biens finis, le plus possible au Souverain Bien ; ou même, selon l'expression des saints, mettre entre les deux termes, la différence du rien au tout. « Tout ce qui est sur la terre et dans le ciel, a écrit saint Jean de la Croix, si on le compare à Dieu, n'est rien » [1]). « Tout ce qui n'est Dieu, observe pareillement le P. Jude, n'est rien comparé à Dieu, et ne doit être compté pour rien ». Sentiments, qui font écho à la parole du psalmiste : « Substantia mea, tanquam nihilum ante te » [2]) ; et à celle d'Isaïe : « Les nations sont devant lui comme rien ; il les compte pour néant et vanité... (Elles) sont comme la goutte suspendue à un seau, comme la poussière dans la balance. Pour lui les îles sont comme la poudre menue qui s'envole [3]). » De ces témoignages nous rapprocherons la forte déclaration de saint Paul : « Omnia arbitratus sum ut stercora, ut Christum lucrifaciam » [4]).

Le mot de *rien* est un peu dur. Faut-il le prendre à la

[1]) *Montée du Carmel*, livre 2, ch. 2. — Le P. Berthier dans ses lettres sur saint Jean de la Croix ajoute : « Celui qui veut profiter des œuvres de saint Jean de la Croix, doit commencer par méditer le tout de Dieu, et le rien des créatures. » (2e lettre.)

[2]) Psalmus XXXVIII, 6.

[3]) Isaïe, XL, 17, 15.

[4]) Philip. III, 8.

lettre ? Tant s'en faut. Rien de plus simple : tout vrai chrétien rejette le panthéisme, condamné par l'Eglise comme une hérésie ; et il admet dans l'homme l'existence du libre arbitre. De ce double chef, il dote les milliers de créatures, qui forment le monde visible ou le monde invisible, des *plus solides* attributs de l'ontologie, la substantialité, et l'activité. Il s'ensuit que dans l'esprit d'un enfant de l'Eglise, les êtres finis possèdent la plus riche réalité.

Alors, en quel sens sera-t-il vrai de dire que cette réalité n'est rien ? Est-il possible de trouver pour cette conciliation, dans le domaine philosophique, une explication, ou même un point d'appui ?

Comme il s'agit de la valeur comparée du fini et de l'infini, il conviendra de chercher cette explication parmi les considérations que la métaphysique traditionnelle oppose à la thèse panthéiste : il y est question en effet de cette comparaison de valeur. Ces notions sont arides ; mais elles ont l'avantage de nous conduire à un rapprochement d'un réel intérêt.

Par essence Dieu est infini ; le limiter serait le nier. Or, les panthéistes déclarent qu'il serait limité, s'il ne contenait toutes les choses, même les plus menues, sans aucune exception. « L'infini n'est qu'à la condition d'être tout. S'il n'est tout, il n'est rien. D'où l'on conclut bien aisément qu'une personnalité ne peut être infinie. La personnalité est un moi concentré en lui-même, par opposition à un autre moi ; l'infini embrasse et contient tout. Par définition, la personnalité exclut quelque chose, l'infini n'exclut rien ; donc manifeste contradiction cachée sous cette alliance de mots, dont la raison s'épouvante : personnalité infinie » [1]).

La réponse du théisme est la suivante : Dieu n'est pas une collection à laquelle rien ne manque, même un fétu ; il est un principe transcendant, extérieur et supérieur aux

[1]) Caro, *De l'Idée de Dieu,* chap. V, p. 281.

objets contingents, qui possède [1]) éminemment tout ce qu'il y a en eux d'être et de vertu. Déjà, son essence enveloppe d'une manière ineffable qui est sa manière à lui, tous les degrés possibles d'excellence ; et le fini, en se joignant à lui, ne produirait pas un accroissement de valeur. Dieu est immense : sera-ce grandir son immensité que de lui prêter la propriété dont se prévaut le grain de sable, d'occuper une portion de l'espace ? Il est omniscient ; gagnerait-il de nouvelles lumières à s'approprier les notions mêlées d'ignorance et d'erreur de l'intelligence humaine ? Il réalise tout ce qui se groupe et s'accumule sous la rubrique *activité ;* la toute-puissance recevrait-elle un complément par des emprunts faits aux agents de la nature ? On peut donc multiplier indéfiniment les existences, sans qu'il s'ensuive une augmentation de perfection.

Cela est vrai, même dans le domaine des êtres finis, si nous comparons des unités de même ordre, l'une infime, l'autre très élevée. Par exemple, la connaissance du catéchisme chez le petit enfant, mise à côté de la science théologique de Suarez, ne constitue pas au total un plus grand savoir. « Imaginez, dit M. l'abbé Farges, les connaissances scientifiques d'un Aristote ou d'un Newton aussi vastes, aussi profondes que vous voudrez. A côté de ces vastes génies, placez un écolier, qui balbutie avec peine les éléments du calcul ou de la logique. Puis demandez-vous si la science immense de ces grands hommes serait vraiment augmentée par l'addition de la science minuscule de ce jeune élève, ou diminuée par sa soustraction. La réponse sera facile ; et vous comprendrez aisément que l'addition d'une réalité inférieure n'augmente pas toujours une réalité supérieure...

[1]) Cette idée de la possession *éminente*, nous l'appliquons à tout ce qui suit. — Autre observation : le mot *tout* se trouve aussi dans la phrase de saint Jean de la Croix que nous avons citée. Mais dans ses œuvres, il ne peut être pris au sens des panthéistes, comme si la divinité comprenait tous les êtres finis, mais au sens de la perfection souveraine.

» Avant, comme après la création, *il n'y a ni plus ni moins d'être*, quoiqu'*il y ait plusieurs êtres*, comme dans la comparaison précédente, *il pourrait y avoir plusieurs savants, sans qu'il y ait pour cela plus de science* » [1]).

Pour concréter l'explication, prenons un enfant de l'école primaire qui a tracé sur le papier la notion des quatre règles, avec exactitude, mais sans autre mérite spécial qui pourrait être de nature à lui donner de l'intérêt [2]). Cette page n'ajoutera rien au contenu scientifique d'un traité d'arithmétique, clair, solide et complet. Sans doute, en elle-même, elle a une valeur, si faible soit-elle, puisqu'elle exprime des vérités indiscutables. Mais ces vérités, étant déjà surabondamment exposées et démontrées dans le traité, par le fait, la valeur du petit résumé devient négligeable. On a le droit de la tenir pour nulle, quant à l'effet dont il s'agit, qui est l'accroissement de la matière scientifique Sous ce rapport, elle s'efface et disparaît, de façon à ne pouvoir entrer en ligne de compte ; elle est comme n'étant pas.

L'assimilation ainsi entendue des créatures au néant n'est pas une de ces exagérations que l'on se permet dans les matières qui n'exigent pas la précision philosophique ; c'est une pensée exacte, conçue en dehors de tout alliage systématique, et que l'on ne saurait infirmer sans donner gain de cause au panthéisme. Elle rend fidèlement, ce semble, la distance qui existe entre le fini et l'infini.

Or, l'idée de cette distance se retrouve substantiellement la même, chez les penseurs et chez les saints, avec cette différence qu'elle est pour ceux-là vérité métaphysique, objet de spéculation purement rationnelle ; et pour ceux-ci, loi de détachement et d'amour.

Les êtres finis, en se joignant à Dieu, ne donnent pas en

[1]) *L'idée de Dieu*, pp. 436-437.
[2]) Par exemple, l'intérêt pédagogique de l'adaptation à une intelligence d'enfant.

résultante, une plus grande perfection, un accroissement d'être.

Mais au lieu de considérer ce qu'est Dieu en lui-même, voyons ce qu'Il est par rapport à nous. Envisageons le pouvoir qu'Il a de nous rendre bons et heureux, de nous satisfaire et de nous parfaire.

Si la créature n'ajoute pas à l'être, elle ne saurait davantage ajouter à ce pouvoir ; par conséquent à notre perfection et à notre bonheur. Aussi bien Dieu est notre fin : Il répond à toutes les aspirations de l'âme, Il apaise les appétences de l'être humain. « Totaliter quietat appetitum... Solus Deus voluntatem hominis implere potest » [1]). Il nous achève, disons-le mot, nous finit. La possession du Souverain Bien rendant la créature raisonnable aussi heureuse qu'elle est susceptible de le devenir, on ne conçoit pas que les objets finis puissent compléter cet état.

Or, c'est honorer Dieu que de reconnaître sa suffisance ; que de l'aimer comme notre fin suprême et totale, en renonçant de demander un supplément de jouissance aux êtres qui nous entourent, comme si son amour ne devait pas nous suffire.

Ainsi nous passons de la spéculation à la pratique, de la position métaphysique du théisme au détachement chrétien ; nous trouvons un corrélatif rationnel à la doctrine ascétique de l'indifférence de volonté.

Déduction bien abstraite, mais qui a l'avantage de montrer le rapport des deux mentalités.

« Tout est vanité, disent les saints, sauf l'amour et le service de Dieu. » « Dieu seul suffit. Privation vaut mieux que possession. » (M. Olier). « M'est avis que je n'aime rien du tout que Dieu, et les âmes pour Dieu, et tout ce qui n'est point Dieu ou pour Dieu ne m'est rien [2]). » « Ambulare cum Deo intus, et *nulla affectione teneri foris*, status est interni hominis. » *(L'Imitation.)*

[1]) *Summa contra gentiles*, III, c. 25, 37, 38.
[2]) *Déposition de sainte Chantal sur le bienheureux*, art. 27.

Que Dieu suffise pleinement au bonheur de l'homme, les élus l'expérimentent dans le ciel. Il épuise leur capacité de connaître, d'aimer, d'être heureux ; et les jouissances provenant des créatures ne sauraient surélever les joies causées par la possession de l'infini. Sur la terre, l'ignorance des choses invisibles et la fascination des biens sensibles, ne permettent pas la même expérience. Toutefois les âmes d'élite y goûtent quelque chose de cet état. « Je surabonde de joie au milieu de mes tribulations », disait saint Paul. Ailleurs il nous parle de la paix divine, qui surpasse tout sentiment. Notons aussi que l'Évangile appelle heureux, *beati*, et non pas seulement vertueux, les pauvres volontaires, et ceux qui par amour souffrent persécution pour la justice.

Bref, le juste est un détaché. Il vise au détachement universel, et le réalise dans la mesure de ses forces. C'est déjà beaucoup d'approcher du but, la plupart des hommes en étant si éloignés.

Il ne faut pas faire un crime à ceux-ci de ne pas l'atteindre, car un état si parfait n'est pas de précepte. Aucune loi morale n'interdit l'attache modérée aux créatures. Les inclinations philanthropiques sont légitimes, et leur développement donne naissance à de véritables vertus, les vertus sociales. Saint Paul, observant que, préoccupé de plaire à sa femme, le mari est partagé en ses affections, « divisus est », regrette ce partage, mais ne l'impute pas à péché. Dieu n'en est pas offensé. Il prescrit seulement de le mettre lui-même en première ligne, de le chérir au-dessus de toutes choses, plus que notre avoir, nos parents, nos amis, nous-mêmes.

Préférer Dieu est de précepte ; aimer Dieu *seul*, et les créatures exclusivement en vue de Dieu, est de conseil : conseil élevé qui achemine puissamment vers la perfection.

D'abord, il donne beaucoup plus à Dieu, cela va de soi. Si les êtres qui nous entourent, absorbent une partie de nos affections même légitimes, ils empêchent le tout d'aller au Souverain Bien. C'est en se dégageant de toute attache

qu'on libère les vives énergies de l'âme, et qu'on les rend disponibles pour le céleste amour.

Ce qui étonnera peut-être un instant, c'est que les grands détachés donnent davantage, même aux hommes. Personne n'ignore la prédilection des saints pour les déshérités de la nature : les pauvres, les malades, les lépreux, les orphelins, les peuplades vivant dans l'ignorance et la superstition. On sait les prodiges de dévouement accomplis par un Vincent de Paul, un François Xavier, un Claver, un D. Bosco. Certes, l'attachement naturel n'aurait pas suffi à les inspirer. De pareils échantillons de l'humanité, en donnent une si pauvre idée ! Les attraits de l'être humain transparaissent malaisément en ce mendiant adonné à la boisson, en ce petit vagabond, déjà maraudeur et vicieux. Pour devenir mon client, disait gaiement un prêtre zélé, il faut trois conditions : ne rien avoir, ne rien savoir et ne rien valoir. A l'égard de pareils clients, l'attachement naturel doit admettre bien des intermittences et des déclins. Quand il s'agit de leur consacrer une longue vie, pendant laquelle à chaque heure on paie de sa personne, seule la charité assure la persévérance. Là, où l'amour de l'homme pour l'homme se lasse, l'amour de l'homme pour Dieu tient bon. Ainsi les malheureux ont meilleur bénéfice à être assistés en vue de Dieu qu'en vue d'eux-mêmes.

Et le détachement, qui semble appauvrir les deux êtres qu'il sépare, leur offre une surabondante compensation : d'abord, il les unit en Dieu, lien plus fort et plus doux ; puis l'âme détachée, dans la possession du Souverain Bien, retrouve au centuple ce qu'elle a perdu ; enfin la créature en apparence délaissée, étant désormais secourue pour le bon plaisir de Dieu, gagne beaucoup au change.

C. Alibert,
ancien professeur de philosophie.

XI.

LA THÉORIE DES MOYENNES

ET

SON EMPLOI DANS LES SCIENCES D'OBSERVATION.

La notion de terme moyen, de moyenne, nous est obvie. Elle naît spontanément de la tendance naturelle qu'a l'esprit humain d'unifier en une synthèse plus ou moins compréhensive les impressions quantitatives diverses qu'il peut recevoir des objets.

Ainsi entendue, la notion de moyenne se rattache à l'une des notions les plus simples de notre entendement, celle des contraires. Entre deux notions contradictoires, l'on ne conçoit pas de milieu, de terme moyen : l'une est la négation pure et simple de l'autre ; entre deux notions contraires, c'est-à-dire entre les deux extrêmes d'une série de grandeurs, nous concevons un terme moyen, une notion plus on moins commune.

Aussi peut-on s'étonner qu'il ait fallu attendre l'époque moderne pour voir s'établir une théorie rationnelle des moyennes ; ce progrès dans nos connaissances est dû à l'application du calcul des probabilités aux phénomènes de la nature. Après les recherches sur la vie moyenne faites par Graunt, Halley, ce furent les mathématiciens qui, les premiers, s'appliquèrent à étendre l'usage des moyennes aux sciences d'observation.

Mais une difficulté sérieuse empêchait la vulgarisation

de la théorie ; celle-ci semblait rivée aux calculs les plus compliqués de l'analyse mathématique, et le grand ouvrage de Laplace sur la *Théorie analytique des probabilités* était plutôt fait pour rebuter ceux qui étaient dans l'occasion ou la nécessité de s'en servir.

Les idées nouvelles furent rendues plus accessibles par plusieurs écrivains de renom, parmi lesquels il convient de citer Cournot et Quetelet. L'ouvrage de Cournot de 1843, *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, expose assez clairement la théorie des moyennes ; la classification des diverses espèces de moyennes y est entreprise, mais on pouvait être plus méthodique encore, et ce fut le mérite du savant belge Quetelet qui, indépendamment de Cournot, publia en 1844 un mémoire *Sur l'appréciation des documents statistiques et en particulier sur l'appréciation des moyennes*, et en 1846 un livre resté classique : *Lettres sur la théorie des probabilités appliquée aux sciences morales et politiques*. Après avoir lu ce dernier ouvrage, on partage sans peine l'appréciation qu'en faisait Sir John Herschel : la question des moyennes y « est dépouillée de toute difficulté superflue, réduite à la forme la plus élémentaire et la plus simple que nous ayons jamais vue » [1]). La théorie des moyennes a hanté l'esprit de Quetelet dès ses premières études : son *Essai de physique sociale* de 1835 est le développement de sa fameuse théorie de l'*homme moyen*, qui est l'application la plus étendue que l'on ait faite de la théorie des moyennes aux sciences d'observation.

Deux ans après la mort de Quetelet, Adolphe Bertillon publiait un article magistral sur les moyennes [2]). Les

[1]) Herschel, *Sur la théorie des probabilités et ses applications aux sciences physiques et sociales*. Revue d'Edimbourg, juillet 1850. Cet article a paru comme Introduction à la *Physique sociale* de Quetelet, édition de 1869. Cfr. p 30.

[2]) Bertillon, *La moyenne*, dans le *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales* du Dr Dechambre, pp. 295-324. Cet article a été reproduit dans le Journal de la Société de Statistique de Paris, 1876, pp. 265-271 ; 286-308. Bertillon avait déjà abordé cette question dans sa thèse inaugurale de 1852 : *De quelques éléments de*

statisticiens actuels le citent volontiers comme l'ouvrage classique sur la question. Il convient cependant de noter que presque toutes les données de Bertillon se retrouvent dans Quetelet ; Bertillon lui-même était le premier à reconnaître sa dépendance vis-à-vis du savant belge. Celui-ci a fourni les idées, Bertillon a trouvé une terminologie très heureuse pour différencier les espèces de moyennes. Quetelet s'était laissé entraîner par ses vues trop systématiques sur l'homme moyen ; Bertillon, par contre, a combattu vivement ces applications aventureuses de la théorie des moyennes. Il faut lui savoir gré d'avoir étudié très sérieusement la taille moyenne de l'homme et d'avoir confirmé certaines vues théoriques que Quetelet n'avait pu voir réalisées dans ses observations.

Il ne semble pas qu'après ces études approfondies, on ait ajouté quelque lumière à la philosophie du sujet. De nos jours, la question des moyennes est presque exclusivement étudiée dans les manuels de statistique. L'on y trouvera certaines subdivisions nouvelles qui ont facilité et précisé l'emploi des moyennes dans la pratique des sciences sociales administratives. Mais à cause même du caractère technique de ces ouvrages, on a laissé dans l'ombre certains problèmes théoriques qui se greffent sur cette question ; problèmes qui doivent se poser cependant, puisque, d'après bon nombre d'auteurs, l'emploi des moyennes dans les sciences d'observation n'est qu'un aspect de la méthode inductive, appliquée aux phénomènes complexes de la nature. C'est cet aspect de la question qu'il convient de rajeunir, en précisant les attaches qui relient la méthode des moyennes à l'étude des « lois » qui régissent les phénomènes du monde physique et moral. Il est à remarquer, de plus, que le discrédit qui s'est attaché à la statistique,

l'hygiène dans leurs rapports avec la durée de la vie, et dans son ouvrage *Conclusions statistiques contre les détracteurs de la vaccine, précédées d'un Essai sur la méthode statistique appliquée à l'étude de l'homme.* Paris, 1857.

envisagée comme méthode numérique d'observation des phénomènes complexes, est lié en bonne partie à la défiance que l'on a de l'emploi des moyennes. Et il sera peut-être opportun de discerner ce qu'il y a de fondé dans la défiance des statisticiens eux-mêmes et dans la confiance, excessive peut-être, de certains théoriciens des mathématiques.

*
* *

Qu'est-ce qu'une moyenne ? Rien n'est plus simple à obtenir par une *opération arithmétique*. Supposons que je veuille avoir la hauteur moyenne des livres de ma bibliothèque. Je mesure la hauteur de ces livres, je fais la somme des valeurs, je divise la somme par le nombre des livres ; le quotient donne la hauteur moyenne.

Mais toutes les moyennes ont-elles la même *valeur représentative ?* Manifestement non.

En prenant une moyenne, je puis avoir en vue deux choses bien distinctes. Je puis calculer la moyenne de *diverses mesures* prises d'*un même objet ;* par exemple, je puis établir la moyenne de différentes mesures que j'ai prises de la hauteur d'un édifice déterminé. Je puis aussi calculer la moyenne des mesures, supposées exactes, que j'ai prises sur *plusieurs objets ;* par exemple, je puis rechercher la hauteur moyenne des maisons d'une rue, la taille moyenne des habitants d'un pays.

*
* *

Envisageons d'abord le premier cas.

Je veux déterminer la hauteur d'un édifice avec toute la précision possible. Je la mesure une première fois ; mais, pour peu que je réfléchisse, je vois que je n'ai peut-être pas bien appliqué ma mesure : j'ai pu me tromper ; je fais un second mesurage ; il sera différent du premier ; auquel dès lors me fier ? Je continue les opérations, en nombre d'autant

plus considérable que je veux avoir plus de précision dans mes résultats. Je prends la moyenne de ces mesures ; j'obtiens, supposons-le, exactement 10 mètres. La moyenne ainsi obtenue ne représente sans doute pas mathématiquement la hauteur réelle de l'édifice ; mais, j'ai la confiance qu'elle s'en écartera fort peu.

Au lieu de ne considérer que la moyenne, examinons maintenant la répartition des éléments qui ont concouru à la former. Je prendrai isolément toutes les mesures que j'ai obtenues ; je les échelonnerai par ordre de grandeur, en notant à côté de chaque grandeur combien de fois je l'ai obtenue. J'aurai infailliblement la répartition suivante : fort peu de mesures beaucoup plus grandes que la moyenne ; fort peu de mesures beaucoup plus petites ; peut-être aucune qui donne exactement 10 mètres ; mais, en revanche, beaucoup qui en seront très proches. Entre les grandeurs extrêmes appelées *limites*, — supposons les 10 mètres 05 et 9 mètres 95, — et la moyenne, je trouverai une progression constante. La convergence vers la moyenne sera *symétrique*, s'il y a autant de mesures d'un côté de la moyenne que de l'autre ; *asymétrique*, dans le cas contraire.

Cette répartition numérique des mesures peut être représentée graphiquement : je divise une ligne horizontale en autant de parties qu'il y a d'espèces de grandeurs ; sur chacun de ces points, j'élève une perpendiculaire dont la hauteur est proportionnelle au nombre des mesures obtenues pour chaque grandeur ; et j'obtiendrai le schéma de la *courbe de possibilité*, appelée par Quetelet *loi binomiale*, parce qu'elle n'est que le développement du binôme de Newton [1]). « N'est-il pas merveilleux, s'écriait Quetelet, que des erreurs que l'on fait accidentellement, se rangent dans un ordre aussi parfait ? et que des maladresses pro-

[1]) Voir le diagramme, bien connu d'ailleurs, dans la Revue Néo-Scolastique, février 1908, p. 55.

cèdent, à notre insu, avec une symétrie qui semble être le résultat des combinaisons le mieux raisonnées ? » [1]).

Voilà les faits ; comment les expliquer ? Comment expliquer cette convergence vers la moyenne, et la symétrie que révèle parfois cette convergence même ?

De quels facteurs dépendent les mesures que je prends de la hauteur d'un édifice ?

Un facteur essentiel — est-il nécessaire de le dire ? — est cette hauteur elle-même, facteur qui reste constamment le même dans toutes mes mesures ; facteur, chose, *cause* constante ; le mot *cause* n'impliquant évidemment ici aucunement l'idée métaphysique de causalité efficiente ou finale. Cette chose en soi n'est connaissable, mesurable que par des instruments appliqués avec plus ou moins de précision, par une attention plus ou moins soutenue. Ici, les chances d'erreur peuvent se manifester ; l'instrument reste sans doute le même ; l'attention, l'*animus mensurandi*, pour reprendre l'expression de Herschel, se maintient pendant tous les mesurages ; mais l'attention peut être *plus* ou *moins* soutenue, et, partant, l'instrument peut être appliqué avec *plus ou moins* de précision ; éléments variables qui devront se manifester par des erreurs plus ou moins considérables de mensuration. J'obtiendrai donc des mesures différentes.

Pourquoi ces mesures différentes convergeront-elles vers la moyenne ? Pour préciser les idées, supposons avec Quetelet [2]) que les chances ou causes d'erreur soient au nombre de 10, et que chacune d'elles donne lieu à une même erreur dans la mesure, à une erreur de cinq millimètres par exemple. Supposons aussi que chacune des causes d'erreur puisse agir indifféremment dans un sens ou dans l'autre, pour exagérer ou diminuer la véritable grandeur à déterminer. Il est *possible* que les 10 causes d'er-

[1]) Quetelet, *Lettres sur la théorie des probabilités*, 1846, pp. 116, 163.
[2]) *Ibid*, pp. 405-407.

reur convergent toutes dans le même sens, pour dépasser la hauteur réelle à mesurer ; j'obtiendrai dans ce cas la plus grande erreur en plus, 5 centimètres ; j'aurai donc comme mesure de l'édifice 10 mètres 05. Il est possible que le contraire arrive, que toutes les causes d'erreur s'ajoutent, de façon à donner une mesure trop petite ; dans ce cas, j'obtiendrai la mesure la plus petite possible, 9 mètres 95. Mais si cette éventualité est possible, elle est *très peu probable*. En effet, chacune des causes d'erreur a la même probabilité d'agir dans un sens et dans l'autre ; il y a donc 1 chance sur 2 qu'une cause agira dans un sens donné. Que les 10 causes d'erreur tombent toutes d'un seul côté, c'est ce qu'on appelle un événement composé. La probabilité d'un événement composé d'événements simples, indépendants (et c'est le cas ici) se calcule en multipliant entre elles les probabilités des événements simples ; je n'ai donc qu'une chance sur 1024, c'est-à-dire $\left(\frac{1}{2}\right)^{10}$, d'avoir une erreur de cinq centimètres en plus ou en moins. Il y a au contraire 672 chances sur 1024 que je ne me tromperai pas de plus de cinq millimètres en plus ou en moins [1]). Il y a moins de chances que les combinaisons 7 contre 3 se réalisent ; et moins encore pour les combinaisons 8-2, 9-1. L'on concevra dès lors qu'entre les deux erreurs extrêmes et la valeur moyenne, il y ait convergence progressive. Si d'autre part l'on suppose, comme nous l'avons fait, que les causes d'erreur agissent indifféremment, c'est-à-dire avec égale facilité dans un sens et dans l'autre, et que dès lors les combinaisons 9-1, 8-2, 7-3, etc., se réalisent aussi facilement que les combinaisons 1-9, 2-8, 3-7, etc., l'on se rendra compte de la *symétrie* parfaite des erreurs autour de la moyenne. Si, au contraire, les chances ne sont pas les mêmes de chaque côté, mais qu'il y ait plus

[1]) Il y a en effet 252 chances que les 10 causes se répartissent dans la proportion 5 à 5 ; et 210 que 4 causes soient dans le sens positif et 6 dans le sens négatif ; et également 210 que 6 causes soient dans le sens positif et 4 dans l'autre sens.

grande facilité dans un sens, la symétrie disparaîtrait ; la courbe de possibilité serait asymétrique.

Il est vrai, cette explication paraît théorique, applicable seulement aux chances ou *possibilités* d'erreur ; de quel droit la fait-on valoir pour les erreurs *commises en fait ?* Ne suppose-t-elle pas que la pratique doit se conformer à la théorie ? Or, les mathématiciens nous disent que l'accord entre le calcul et l'expérience ne se réalise jamais, sinon dans le cas, métaphysique, d'un nombre infini d'expériences.

La réponse se trouve, croyons-nous, dans cet axiome de bon sens : plus je donne à des possibilités d'événements l'occasion de se manifester dans toute leur ampleur, plus ces possibilités passeront à l'acte, se manifesteront, si rien n'en contrecarre la réalisation. Or, dans notre cas, la possibilité ou la chance d'une erreur nulle (c'est-à-dire d'une neutralisation de 5 erreurs positives par 5 erreurs négatives) ou presque nulle (c'est-à-dire d'une neutralisation de 6 par 4 et de 4 par 6) est de loin plus considérable que la possibilité de toutes les autres erreurs réunies. Dès lors, plus je donne aux causes d'erreur l'occasion de se neutraliser, plus elles se neutraliseront ; plus, dès lors, j'aurai des raisons de croire que la grandeur *moyenne* est la hauteur *réelle*. Pourrais-je en avoir la certitude complète ? Oui, si j'étais sûr que, dans mes mesurages, je n'ai pas contrecarré la réalisation des possibilités, des chances. Mais, en fait, il arrive que mes chances d'erreur n'agissent pas toujours selon leur possibilité ; il arrive que les erreurs ne sont pas indépendantes les unes des autres, comme je l'avais supposé *a priori* ; il arrive que, par suite d'influences inconnues, situées en dehors d'elles, les chances d'erreur soient contrecarrées ou favorisées à l'excès. Dès lors, l'on comprend que les mathématiciens requièrent un nombre infini d'expériences pour que la grandeur moyenne soit la grandeur réelle : le nombre infini représente ici toutes les observations possibles qui donnent à toutes les chances possibles l'occasion de se manifester librement dans

toute leur amplitude. Dans ce cas, et alors seulement, l'on pourrait dire que la grandeur moyenne est exempte de toute erreur, et représente fidèlement la grandeur réelle.

Quetelet [1]) et plusieurs autres statisticiens assimilent le problème de la détermination d'une grandeur au tirage de boules blanches et de boules noires se trouvant entre elles dans le rapport d'égalité numérique. Le problème est le même ; il doit être résolu de la même façon si l'on suppose qu'il n'y a pas de causes constantes d'erreur. D'une part, j'ai chance égale d'avoir une boule blanche et une boule noire ; j'ai, de même, — je l'ai *supposé* — chance égale d'avoir une erreur en plus ou une erreur en moins. D'un côté, j'ai comme élément constant le rapport numérique entre les boules ; de l'autre, j'ai la hauteur réelle à déterminer. D'un côté, la répartition des groupes de boules manifeste une convergence progressive et symétrique vers le chiffre moyen qui donne la probabilité de tirer autant de boules blanches que de boules noires ; de l'autre, la répartition des erreurs manifeste une convergence symétrique vers le chiffre qui donne la probabilité d'une neutralisation adéquate d'erreurs positives et négatives, distribuées en deux groupes égaux.

Nous plaît-il maintenant de mettre ces données en formule ? Appelons *cause constante*, l'élément constant, la hauteur réelle à mesurer ; appelons *causes accidentelles*, les divers éléments variables qui me donnent les possibilités d'erreur, tantôt en plus, tantôt en moins. Je pouvais résumer l'explication précédente en ces termes : plus le nombre d'expériences augmente, plus je donne à la hauteur réelle l'occasion de se manifester ; plus je donne à la probabilité de neutralisation des erreurs l'occasion de se réaliser. Je pourrai énoncer cette même proposition en termes plus généraux : « plus le nombre d'expériences aug-

[1]) Quetelet, *Lettres sur la théorie des probabilités*, p. 116 ; Bertillon Jacques, *Cours élémentaire de statistique administrative*, p. 111. Paris, 1896.

mente, plus la cause constante tendra à se manifester ; plus les causes accidentelles tendront à se neutraliser ».

Telle est la première espèce de moyennes. Quetelet l'appelle *moyenne* tout court [1]). Bertillon père l'appelle *moyenne objective*, « valeur approchée d'une grandeur ayant une existence réelle ou objective, et résumant un plus ou moins grand nombre de mesures approximatives de la grandeur existante » [2]).

Si l'on voulait, dans les sciences d'observation, atteindre la précision mathématique dans la détermination des grandeurs, la moyenne objective serait d'un usage continuel. Et encore, nous l'avons vu, faudrait-il un nombre infini d'expériences pour qu'on fût certain d'avoir déterminé mathématiquement les grandeurs réelles. Est-il nécessaire de dire que le progrès des sciences en général ne réclame pas un tel luxe de précision ? Certaines sciences cependant en font usage, l'astronomie, par exemple, pour déterminer la position des astres. Et si la chose n'était devenue classique, l'on pourrait donner ici les 487 résultats des observations que Quetelet extrayait des registres de l'Observatoire de Greenwich dans le but de préciser l'heure à laquelle la polaire passe au méridien [3]).

*
* *

Nous arrivons maintenant au second genre de moyennes ; elles sont tirées, non plus des *diverses mesures* prises d'un même objet, mais des mesures prises sur *différents objets*. Je mesure ces objets, avec le plus de précision possible, c'est supposé ; je fais la somme des valeurs obtenues, je divise la somme par le nombre des objets ; j'ai la moyenne.

[1]) Quetelet, *Lettres sur la théorie des probabilités*, p. 67.
[2]) Bertillon, *La moyenne*. Dans le *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, p. 296. Journal de la Société de Statistique de Paris, 1876, p. 266.
[3]) Quetelet, *Lettres sur la théorie des probabilités*, pp. 124-132.

Appelons-la avec Bertillon *moyenne subjective*, « grandeur imaginaire ou subjective, synthétique de plusieurs grandeurs existantes et déjà mesurées » [1]). Mais, si nous considérons non plus seulement la moyenne elle-même, mais les limites entre lesquelles la moyenne se trouve renfermée, nous pouvons constater de profondes divergences dans la répartition des éléments qui ont concouru à la former.

Première classe d'exemples. Il s'agit d'avoir une idée générale de la hauteur des maisons d'une ville. Je suppose qu'aucune idée d'ordre, de symétrie, d'unité n'ait présidé à l'érection des maisons. Mesurons ces maisons ; à côté de chaque grandeur, notons le nombre des édifices qui l'atteignent. Nous ne retrouverons plus la convergence, ni à plus forte raison, la symétrie que nous admirions dans la formation d'une moyenne objective. Il y aura peut-être autant, peut-être même plus de hauteurs extrêmes que de hauteurs moyennes. Il se peut sans doute qu'il y ait convergence, voire même convergence symétrique ; le fait ne sera pas habituel. Tandis que, dans le cas de moyenne objective, la régularité était normale, l'irrégularité accidentelle ; ici, la régularité est accidentelle, l'irrégularité est normale. Quetelet désignait cette moyenne du nom de *moyenne arithmétique*, « afin de faire sentir qu'il s'agit ici d'une simple opération de calcul entre des quantités qui n'ont pas de relations essentielles » [2]). Il la définit « nombre abstrait qui donne une idée générale de plusieurs choses essentiellement différentes, quoique homogènes » [3]). Il la désignait

[1]) Bertillon, Journal de la Société de Statistique de Paris, 1876, p. 266.

[2]) Quetelet, *Lettres sur la théorie des probabilités*, p. 67.

Nous ne comprenons pas que Liesse ait pu écrire au sujet de Quetelet : « Si nous cherchons la hauteur moyenne des maisons dans une ville, nous créons entre des éléments plus ou moins homogènes que sont des maisons, quoi qu'en dise Quetelet, une moyenne purement virtuelle ne répondant à rien d'objectif ». Liesse, *La Statistique*. Paris, 1905 ; p. 74. Quetelet n'a jamais attribué le moindre caractère objectif à ces moyennes purement arithmétiques.

[3]) *Ibid.*, p. 66.

aussi sous le nom de *médiane* [1]). Herschel fait remarquer que le qualificatif d'*arithmétique* appartient à toute moyenne, et dès lors ne peut en caractériser une espèce ; il propose le nom d'*avérage* [2]). Et Bertillon de faire remarquer à son tour que la terminologie du savant anglais n'a pas de chances de passer dans le langage courant ; « dira-t-on jamais, même en Angleterre, *vie avérage* pour dire vie moyenne [3]) ? » En fait, le terme anglais a pénétré dans le langage courant ; les manuels de statistique, écrits en France, ont cependant suivi de préférence la terminologie de Bertillon qui dénomme cette moyenne *moyenne-indice* « parce qu'elle n'a d'autre effet que de fournir un indice servant à mesurer les variations » [4]). On peut aussi adopter le vocable de *moyenne artificielle* que Bertillon lui-même avait proposé un peu auparavant [5]).

Cette espèce de moyenne est d'un usage très fréquent dans les sciences économiques, dans les documents officiels de l'administration centrale des Etats, en un mot dans ce qu'anciennement, avec Achenwall, on appelait la *statistique* « la connaissance approfondie de la situation des Etats ». Quotidiennement dans ces documents, il est question de production moyenne de blé, de salaire moyen de telle industrie, de telle région, de vie moyenne, etc. Et cependant, quelle peut bien être sa valeur objective ? Les éléments qui ont servi à la calculer semblent trop différents, non seulement quantitativement, mais qualitativement ; aucun ordre n'apparaît dans la répartition des phénomènes, pourra-t-on soupçonner un ordre dans les causes, une loi naturelle en un mot ? Si surtout on considère la moyenne en elle-même, sans ses

[1]) Quetelet, *Anthropométrie*, p. 18 et note.
[2]) Herschel, *Sur la théorie des probabilités*, dans la *Physique sociale* de Quetelet, 1869, t. I, p. 36.
[3]) Bertillon, Journal de la Société de Statistique de Paris, 1876, p. 268 note.
[4]) Bertillon, *ibid.*, p. 268.
[5]) A la séance de la Société de Statistique de Paris, 7 mars 1874. Voir le Journal de la Société, 1874, pp. 115-116.

limites, on peut tomber dans les plus grossières erreurs. « On peut toujours, écrit Joly, obtenir une moyenne. On prend le chiffre le plus haut, le plus bas ; on fait une addition, puis une division ; on a sa moyenne, et les habitudes du langage se prêtent facilement à la transformer en une réalité, voire en une force... Ainsi, 50 ouvriers donneront une moyenne de travail qu'on pourra toujours évaluer mathématiquement ; cette moyenne n'empêchera pas qu'une partie des ouvriers n'ait rien fait ou fait peu de choses » [1]. Ces raisons ne suffisent-elles pas pour refuser tout caractère scientifique à cette espèce de moyenne ? Les auteurs de statistique, s'appliquant surtout aux phénomènes sociaux signalés plus haut, ont, de tout temps, eu conscience de ces difficultés. Aussi sont-ils exigeants sur les conditions que doivent réaliser les moyennes. La condition essentielle qu'ils réclament tous est que l'on ait affaire à des unités *comparables, homogènes,* de même espèce. « Par exemple, écrit Cheysson, on ne comparera la criminalité de deux pays d'après leurs statistiques judiciaires, que si les délits et les crimes y sont définis de la même façon par la loi pénale, réprimés et poursuivis par la justice avec la même sévérité » [2]. M. Cheysson exige une seconde condition, c'est que l'on ne fasse pas intervenir tous les éléments au même titre, alors que leurs « poids » diffèrent. Ainsi, « on ne peut comparer les tarifs moyens de deux pays qui n'ont pas la même composition de leurs courants de transports. Ici, les voyageurs de première classe sont proportionnellement plus nombreux, ce qui entraîne dans la moyenne générale par tête et par kilomètre un relèvement inévitable. Là, au contraire, l'on transporte plus de matières lourdes et de faible valeur, telles que la houille, les minerais, d'où résulte dans le tarif moyen une baisse » [3]. Block demande

[1]) Joly, *La France criminelle,* pp. 342-343.
[2]) E. Cheysson, *Les méthodes de la statistique*, p. 28. Paris, Guillaumin, 1890.
[3]) E. Cheysson, *ibid.*, p. 29.

qu'autant que possible, on respecte l'unité d'objet, de lieu, de temps [1]). C'est, au fond, la question de l'homogénéité la plus parfaite des objets. La différence des lieux et des temps différencie la situation, le régime, les mœurs, tout autant d'éléments qui diversifient les faits qui en dépendent.

M. Liesse, dans son bel ouvrage sur *La Statistique*, consacre un chapitre aux moyennes et signale les difficultés de l'emploi de la moyenne arithmétique. « Elle est simple et facile à calculer. Mais cette simplicité dénote une faiblesse. C'est une niveleuse implacable, violemment égalitaire. Elle supprime l'originalité, le caractère propre aux unités, elle fait disparaître les différences, ces créatrices de la vie et du mouvement. L'on a donc compris qu'elle ne répondait pas à toutes les nécessités d'un raisonnement statistique un peu profond... L'on s'est donc ingénié à grouper les observations sur lesquelles on voulait édifier des synthèses, de façon diverse » [2]). Les deux grands moyens par lesquels les statisticiens ont voulu corriger l'imperfection des moyennes arithmétiques sont le calcul de la *normale* et de la *médiane*. Supposons, pour reprendre un exemple analogue à celui de Liesse, que je veuille me faire une idée générale des salaires d'une contrée. J'ai, supposons-le, obtenu la répartition suivante :

Taux des salaires :	Nombre des ouvriers touchant ce salaire :
2 fr. à 3 fr.	700
3 » » 4 »	750
4 » » 5 »	850
5 » » 6 »	950
6 » » 7 »	1100
7 » » 8 »	800
8 » » 9 »	400

[1]) M. Block, *Traité théorique et pratique de statistique*, pp. 122-123. Paris, 1886.

[2]) A. Liesse, *La Statistique. Ses difficultés, ses procédés, ses résultats*, pp. 77-78. Paris, 1905.

Le chiffre *normal* est le chiffre le plus élevé de la série : 1100 ; le *salaire normal* est donc celui compris entre 6 et 7 francs.

La valeur *médiane* sera le chiffre qui est tel que le nombre des ouvriers qui se trouvent en dessous de cette catégorie soit égal au nombre de ceux qui se trouvent au-dessus ; la valeur médiane est ici de 950, avec le salaire correspondant de 5 à 6 francs. On peut reprendre les critiques que Liesse adresse à ces différents modes de calculer ; ces précisions peuvent avoir des avantages pratiques ; l'on ne voit pas que ces valeurs, considérées en elles-mêmes, aient une valeur scientifique, représentative, si ce n'est celle que tous les statisticiens ont très bien vue : nous donner non seulement la moyenne, mais la répartition des éléments qui ont concouru à la former.

Et nous revenons, tout bien considéré, aux deux conditions essentielles que Quetelet a réclamées : l'homogénéité la plus parfaite possible des faits ; la considération des limites entre lesquelles la moyenne est resserrée [1]).

Supposons ces conditions réalisées, quelle valeur a une pareille moyenne ? A ceux qui lui dénieraient tout mérite, on pourrait répondre avec Faure : « Elle a beau être une abstraction, elle fournit sur la réalité une indication plus sûre et plus adéquate que celle que pourrait fournir l'un quelconque des chiffres concrets dont elle est tirée » [2]). Mais pourrait-on admettre sans restriction ce que ce même auteur ajoute pour revendiquer le caractère scientifique de la moyenne arithmétique : « Elle élimine les chiffres extrêmes, ceux qui ne représentent que le particulier et l'accidentel, et par là, exprimant ce qu'il y a de plus général dans les phénomènes, elle a vraiment une grande valeur scientifique » [3]) ? Supposons que nous mesurions les

[1]) Quetelet, *Lettres sur la théorie des probabilités*, pp. 60, 329-336, *passim*.
[2]) F. Faure, *Éléments de statistique*, p. 46. Paris, 1906.
[3]) Faure, *ibid.*, p. 46.

hauteurs des maisons d'une localité et que nous trouvions les mesures suivantes : 50 maisons de 6 mètres de hauteur ; 10 de 10 mètres ; et 20 de 20. La moyenne est de 10 mètres. Et cependant, elle est loin de représenter ce qu'il y a de plus général. On trouve la même disproportion dans le calcul de la vie moyenne. La vie moyenne en Belgique est d'environ 45 ans. Or, non seulement ce n'est pas à cet âge que l'on trouve le plus de décès ; mais c'est même à cet âge qu'on en trouve pour ainsi dire le moins ; l'on sait en effet que les plus grandes fréquences se rencontrent pour les vies de moins d'un an et les vies relativement longues, au delà de 65 ans. Toute moyenne arithmétique n'a donc pas le caractère scientifique qu'on serait tenté de lui attribuer. Elle n'a ces propriétés que pour autant que les chiffres diffèrent peu de la moyenne ; comme c'est d'ailleurs le cas dans l'exemple cité par Faure [1]) ; les mêmes propriétés existent en général quand les chiffres se groupent en masse compacte autour de la moyenne, et se conforment ainsi à la courbe de possibilité que nous avons décrite en parlant de la moyenne objective ; en un mot, la moyenne arithmétique a d'autant plus de valeur qu'elle se rapproche de la moyenne typique dont il nous reste à parler.

Deuxième classe d'exemples. Supposons, avec Quetelet, qu'on veuille déterminer la température de Bruxelles au mois de juillet. En 1842, la température moyenne des 31 jours a varié entre les limites 25°,05 centigrades et 13°,85 ; la moyenne arithmétique de ces 31 températures était de 17°,13. Si l'on prend les températures de juillet des dix années 1833 à 1842, on a les moyennes suivantes : 18°,5 ; 21°,1 ; 19°,1 ; 17°,6 ; 17°,2 ; 18°,1 ; 18°,1 ; 16°,3 ; 15°,2 ; 17°,1. La moyenne de ces dix valeurs moyennes est de 17°,83, me donnant la moyenne des 310 jours des mois

[1]) Faure, *op. cit.*, p. 44, trouve que la moyenne des mariages en France de 1896 à 1908 est de 292.000 ; le chiffre minimum est 287.000 ; le maximum est de 299.000.

de juillet de cette période décennale. Si maintenant, je veux répartir autour du chiffre moyen les 310 valeurs qui ont servi à le déterminer, je remarquerai que les chiffres ne se répartissent pas au hasard, mais se distribuent à peu près symétriquement autour de la moyenne 17°,83. Je vois, par exemple, que 49 fois, j'ai obtenu une température de 17° à 18° ; et qu'en général, les températures qui se sont reproduites le plus fréquemment sont précisément celles qui s'écartent le moins de la moyenne. Voici, en effet, les résultats obtenus par Quetelet [1] :

11°,	12°,	13°,	14°,	15°,	16°,	17°,	18°,	19°,	20°,	21°,	22°,	23°,	24°,	25°,	26°
1	9	20	24	33	32	49	35	31	24	21	17	7	2	3	1

Si je voulais construire une échelle graphique, où la hauteur des ordonnées serait proportionnelle au nombre des jours qui ont présenté chaque température, j'aurais une figure qui se rapprocherait de la courbe de possibilité décrite plus haut.

Cette forme régulière prouve, conclut Quetelet, qu'il ne s'agit pas ici d'une moyenne purement arithmétique prise entre des nombres qui n'ont aucun rapport nécessaire entre eux ; elle exprime une température bien réellement en rapport avec la saison et la localité ; température altérée plus ou moins par des causes accidentelles, qu'élimine le grand nombre des observations [2].

Prenons un autre exemple, plus instructif. Pontus E. Fahlbeck, professeur à l'Université de Lund (Suède), a mesuré la taille des 3869 conscrits de Lund pendant les années 1890 à 1897. Il a trouvé les valeurs suivantes [3] :

[1] Quetelet, *Lettres sur la théorie des probabilités*, pp. 75-80. Pour simplifier la nomenclature des chiffres, par 11°, nous entendons la température de 11° à 12°, et ainsi pour tous les chiffres de la série.

[2] Quetelet, *op. cit.*, p. 80.

[3] E. Fahlbeck, *La régularité dans les choses humaines ou les types statistiques et leurs variations*, dans le Journal de la Société de Statistique de Paris, juin 1900, p. 199.

Taille en centimètres : (Intervalle de 2 cm.)	Nombre d'individus :
188-187	5
186-185	9
184-183	26
182-181	67
180-179	122
178-177	173
176-175	278
174-173	402
172-171	431
170-169	502
168-167	454
166-165	446
164-163	345
162-161	218
160-159	168
158-157	114
156-155	51
154-153	24
152-152	12
150 et moins	22
Hauteur moyenne : 169 cm.	Total : 3869

On le voit, les tailles ne se répartissent pas au hasard, comme dans le cas des hauteurs des maisons d'une ville ; il y a *convergence* des chiffres vers une taille donnée, 1 m. 69 ; sur le nombre total des individus mesurés, 2858 ont une taille de plus de 1 m. 62 et de moins de 1 m. 77. La *symétrie* cependant n'est pas parfaite ; d'un côté du chiffre moyen 502, j'ai 1513 mesures ; de l'autre, j'en ai 1854. On ne peut insister sur cette asymétrie ; elle existerait aussi dans une moyenne objective, s'il y avait plus de causes de déviation d'un côté que de l'autre ; la convergence n'en subsiste pas moins, absolument parallèle à celle qui existe dans la répartition des erreurs d'observation faites sur un objet à mesurer. Il n'est pas étonnant que le premier qui ait étudié cette identité d'allure dans les courbes, Quetelet, ait écrit : « Les choses se passent absolument comme si les (tailles) qui ont été mesurées avaient été modelées sur un même type, sur un même individu, idéal si l'on veut, mais dont nous pouvons saisir les proportions

par une expérience suffisamment prolongée » [1]). Et ailleurs : « Les nombres se présenteront exactement comme s'ils étaient le résultat de mesures prises *sur une seule et même personne*, mais avec des instruments peu précis qui justifient la grandeur des écarts » [2]). Mais n'anticipons pas.

Quelle est la valeur de cette moyenne, envisagée avec ses limites? Elle nous donne sans doute, comme la moyenne-indice, une idée générale synthétique qui résume, pour la facilité de la mémoire, les résultats d'observations faites sur des êtres multiples. Mais elle doit avoir une valeur plus objective, une portée plus réelle ; car il faut expliquer pourquoi la plupart des soldats atteignent la moyenne ou en approchent de près, tandis que bien peu d'individus atteignent les limites extrêmes. Pourquoi cette convergence — symétrique ou non, il importe peu — vers la moyenne ?

La taille d'un homme est l'effet d'une foule de causes, qui elles-mêmes sont variables dans leur mode d'action : hérédité directe, indirecte, normale, pathologique, milieu physique, nourriture, profession, nombreuses influences individuelles. Ces causes ont-elles agi toutes, chez tous les individus, de la même manière ? Manifestement non ; car tous les soldats auraient la même taille. Ont-elles réparti leurs influences de la même manière aux limites et à la moyenne? Non plus ; car il n'y aurait pas plus d' « hommes moyens » que d'hommes grands et petits. Si donc nous avons une répartition inégale dans les effets, c'est que les causes ont réparti inégalement leurs influences respectives ; si donc il y a convergence vers la moyenne, c'est que les causes ont agi davantage, soit en nombre, soit en intensité, dans le sens indiqué par la grandeur moyenne.

L'explication semblera simpliste. *Pourquoi*, demandera-t-on, les causes agissent-elles davantage dans ce sens ?

[1]) Quetelet, *Lettres sur la théorie des probabilités*, p. 137.
[2]) Quetelet, *Du système social et des lois qui le régissent*, p. 18. Paris, 1848.

Rappelons-nous l'explication, donnée plus haut, de la moyenne objective. Il y avait une cause constante, c'est-à-dire un élément restant le même dans toutes les observations (la hauteur réelle de l'objet) ; il y avait des causes d'erreur, de déviation. Or, disait on, le grand nombre d'observations a permis à la cause constante de se manifester dans tous les cas, et aux causes de déviation de se développer dans toutes leurs combinaisons possibles. Il est, d'autre part, fort peu probable que les causes d'erreur convergent toutes dans le même sens ; il est beaucoup plus probable qu'elles se neutraliseront en nombre égal ou à peu près égal.

On serait bien tenté de raisonner de même pour la taille humaine. Il y a une ou plusieurs causes constantes, c'est-à-dire des causes qui agissent chez tous les individus. Mais il y a des causes d'anomalie, de déviation qui viennent contrecarrer ou favoriser à l'excès l'efficience des causes constantes. Or, il est peu probable que les causes d'anomalie agissent toutes dans le même sens ; ces causes se seront réparties en nombre plus ou moins égal de chaque côté de la moyenne. Celle-ci représenterait ainsi le fruit des causes constantes, débarrassé, ou peu s'en faut, de l'influence des causes déviatrices. La moyenne donnerait donc l'élément *typique*, tendant à se manifester à travers les éléments anormaux qui le masquaient dans les individus pris isolément. Et si l'on suppose que l'élément constant est la race, l'on serait tenté de donner une portée réelle à la comparaison qu'apporte Cheysson pour expliquer le mécanisme de la moyenne. « Supposons, dit-il, qu'on soit en face de cent individus appartenant à une même race et dont il s'agisse de spécifier les caractères. Supposons encore que, pour photographier chacun de ces individus dans les conditions normales, il faille cent secondes de pose. Si l'on ne fait poser chacun d'eux qu'une seconde devant la même plaque sensible avec un repérage absolument exact, on comprend bien que les traits fugitifs, accidentels, n'ayant

eu qu'un temps de pose insuffisant, vont s'évanouir ou ne laisser que des traces plus ou moins accentuées, suivant leur fréquence. Au contraire, les traits typiques, ceux qui définissent la race, se retrouvant dans tous les individus, vont avoir leur temps voulu de pose, et, dès lors, apparaître au bain révélateur avec une netteté parfaite. On aura ainsi obtenu le type dans ses caractères essentiels, dans sa moyenne absolue, avec ses pénombres graduées de caractères plus ou moins secondaires » [1]).

L'explication et la comparaison vaudraient, si l'on *devait* supposer une ou plusieurs causes constantes se vérifiant *dans tous les individus*.

C'est d'ailleurs ce que l'on suppose habituellement. Grâce au grand nombre des observations, écrivait Quetelet, « les causes accidentelles finissent par se paralyser, et il ne reste en définitive que le résultat qui se serait invariablement reproduit *chaque fois*, si les causes constantes seules avaient exercé leur action » [2]). C'est aussi ce que, manifestement, Stuart Mill supposait : « Le résultat moyen est la part qui, *dans chaque expérience*, revient à A (la cause constante), et est l'effet qui aurait été obtenu si A eût agi seul » [3]). Adolphe Wagner, dans son grand article sur la statistique, n'hésite pas à écrire : « C'est une nécessité logique de supposer que la cause constante agit *dans chaque cas particulier*, mais est parfois annulée dans son action par des causes occasionnelles qui agissent d'ailleurs, elles aussi, d'une manière régulière » [4]).

En réalité, cette hypothèse n'est pas la seule possible.

[1]) E. Cheysson, Rapport fait au nom de la Commission des prix sur les résultats du concours de 1885 (Question des moyennes) dans Journal de la Société de Statistique de Paris, 1886, p. 48.

[2]) Quetelet, *Du système social et des lois qui le régissent.* Paris, 1848, p. 305.

[3]) Stuart Mill, *Système de logique inductive et déductive.* Livre III, ch. XVII, § 3.

[4]) Ad. Wagner, *Statistik,* dans Deutsches Staats-Wörterbuch de Bluntschli, 1867, p. 461. C'est nous qui avons souligné dans ces trois passages cités.

Il n'est, en effet, pas inconcevable que les déviations extrêmes soient l'effet des seules causes exceptionnelles, sans que les causes constantes aient agi ; dans ce cas, l'on ne pourrait dire avec Quetelet que les valeurs numériques des déviations « sont assujetties à des lois préétablies, en sorte que les nombres qui représentent chaque groupe pourraient être assignés *a priori* » d'après la loi binomiale [1].

Une conclusion s'en dégage : de ce que les grandeurs, *dans un cas donné*, se conforment à la loi binomiale, en se groupant autour d'une moyenne, on ne peut conclure avec certitude à l'existence d'un type naturel, tendant à se réaliser dans toutes les individualités du groupe. Que reste-t-il ? L'observation de la masse a révélé un concours exceptionnel de certaines causes, venant s'ajouter à l'influence plus extensive d'autres causes constantes ou plus ou moins constantes.

On peut, il est vrai, faire un pas de plus. Nous avons supposé jusque maintenant que la régularité se constatait dans un cas isolé. Mais, en fait, la répartition régulière des tailles des conscrits n'est pas un cas isolé, exceptionnel. Depuis les recherches de Quetelet, qui a le premier découvert la distribution convergente des tailles, jusqu'aux derniers travaux de Jacques Bertillon et des anthropologistes, on a constaté qu'on était en présence d'un fait constant. Comment, dès lors, expliquer que *normalement* les causes agissent davantage dans le sens de la moyenne ? A un effet aussi constant, il faut une cause constante, Le hasard peut expliquer un cas isolé ; il ne pourra expliquer que les déviations extrêmes soient, dans les nombreux cas constatés, le fruit des seules causes exceptionnelles ; et l'on est amené, de la sorte, à exclure cette hypothèse et à admettre, comme la seule vraisemblable, l'existence de causes constantes agissant dans tous les individus et ten-

[1] Quetelet, *Anthropométrie*. Bruxelles, 1871, p. 15.

dant à se manifester à travers les diverses causes d'anomalie.

C'est ce qui explique que les auteurs cités plus haut aient admis cette hypothèse *a priori* comme la seule possible. Ils traitent cette question en recherchant les moyens de découvrir les lois qui régissent les phénomènes. L'existence de ces lois, ils la *supposent*. Dans cette hypothèse, ils admettent — et c'est légitime — que la loi ou le rapport de dépendance invariable des effets vis-à-vis de leurs causes s'est réalisé dans tous les phénomènes. Il se peut cependant — et c'est un fait que nous voulons souligner dès maintenant — que la progression vers la moyenne se rencontre dans des phénomènes qui ne sont pas soumis à des lois. On pourrait trouver la convergence progressive dans la répartition, autour d'une moyenne, des salaires d'une contrée, sans qu'il soit permis d'y voir l'indice d'une loi quelconque.

Ces causes constantes, dépendant peut-être elles-mêmes d'une cause fondamentale prépondérante. sont-elles invariables ? Manifestement non. Il suffit de parcourir le tableau des tailles des Français, publié par Jacques Bertillon [1]) pour constater que non seulement les tailles moyennes diffèrent de pays à pays, mais qu'en France même, la taille moyenne diffère selon les départements, que dans un même département, on peut découvrir la coexistence de deux ou plusieurs types de taille.

Toutes les considérations qui précèdent tendent à prouver que si la moyenne des tailles a une valeur scientifique, représentative d'un groupe, c'est à condition qu'elle se reproduise *normalement* et qu'elle soit calculée sur des données que l'on peut supposer *homogènes*, de *même espèce ;* c'est-à-dire dérivant d'une ou de plusieurs causes qui tendent à se manifester dans tous les cas.

[1]) Jacques Bertillon, *La Taille de l'homme en France*, dans Le 25e Anniversaire de la Société de Statistique de Paris, 1886, pp. 120-121.

Comment dénommer cette moyenne ? Quetelet lui réservait le nom de véritable *moyenne*. Bertillon père la range dans la classe des *moyennes subjectives ;* et à juste titre : car il ne s'agit pas d'une grandeur ayant une réalité objective ; elle n'a d'existence que dans notre esprit ; et si elle se rapproche le plus possible de chacun des membres du groupe, elle n'est cependant pas nécessairement réalisée dans une seule des unités de la collection [1]) ; on peut, avec Bertillon, l'appeler, en rigueur de termes, *moyenne typique* [2]) ou *naturelle* [3]) lorsqu'elle mesure l'un des attributs typiques d'un groupe naturel.

*
* *

Telles sont les diverses espèces de moyennes subjectives.

Quelle est la sphère de leur application ?

On peut envisager les moyennes à deux points de vue : on peut prendre la grandeur moyenne de phénomènes qui se passent *simultanément ;* je prends, par exemple, la taille moyenne des conscrits enrôlés cette année ; on peut aussi prendre la moyenne de phénomènes qui se *succèdent dans le temps :* je compte, pendant dix années consécutives, le contingent annuel des crimes, et je prends la moyenne de ces dix valeurs.

Envisageons d'abord le premier cas.

Il est manifeste que la moyenne, quelle qu'elle soit, ne peut être appliquée à un individu déterminé. On dit, dans le langage courant, que la moyenne est une donnée abstraite, générale. Il y a cependant, en rigueur de termes, une différence essentielle entre la valeur moyenne et ce que les logiciens appellent l'idée abstraite, universelle. Celle-ci s'applique, dans un sens absolument identique, à chacun

[1]) Bertillon, *La moyenne.* Journal de la Société de Statistique de Paris, 1876, pp. 267 et 286.
[2]) Bertillon, *art. cit.*, p. 268.
[3]) Bertillon, Journal de la Société de Statistique de Paris, 1874, pp. 115-116.

des individus qui sont compris sous son extension. La moyenne n'a nullement cette propriété. Personne ne croira un actuaire qui, confiant dans sa table de mortalité, prédirait à chacun de ses assurés combien d'années il a encore à vivre. Il en est de même pour la moyenne typique. « Le crâne qui présenterait réunis les degrés de chaque caractère se répétant le plus, exprimerait au maximum l'ensemble des caractères communs de la série ; il résumerait « l'air de famille » cherché et en réaliserait le type parfait. Mais ce crâne idéal n'existe pas, la série serait de mille, qu'il ne se rencontrerait peut-être pas davantage » [1]. Ceci fait penser au chapelier légendaire qui, ayant pris soigneusement la moyenne du tour de tête de ses clients, était fort surpris de n'en pouvoir coiffer aucun.

Si la moyenne n'a pas d'applicabilité à l'individu, elle est plus ou moins applicable à une partie indéterminée de la collection. Pour mesurer le degré de perfection de cette applicabilité, il faudra en revenir à l'examen du groupement des unités qui ont concouru à former la moyenne. Si nous sommes en présence d'une simple moyenne arithmétique où l'on ne voit aucune convergence des chiffres, la moyenne n'a pas d'applicabilité précise. Si, au contraire, les valeurs mesurées convergent vers la moyenne et s'approchent ainsi du caractère propre à la moyenne typique, la sphère d'application augmente ; l'on peut dire que la moyenne s'applique plus ou moins à la plupart des individus. L'on me donne la taille moyenne des soldats d'un département ; je puis dire que la plupart des individus, en ayant soin de ne spécifier personne, vérifieront la taille moyenne ou en approcheront de près. Cette applicabilité résulte d'une propriété inhérente à l'observation de la masse. Grâce au nombre plus ou moins considérable des observations, certaines causes ont montré le peu d'in-

[1]) Topinard, *Éléments d'anthropologie générale*, pp. 191 et suiv. Paris, 1885. Cité par Lombroso, *L'anthropologie criminelle et ses récents progrès*, Préface, p. 5. Paris, 1890.

fluence extérieure qu'elles exerçaient sur l'ensemble des phénomènes ; on peut les appeler causes exceptionnelles, accidentelles ; d'autres, au contraire, se sont manifestées dans tous les individus ou au moins dans la plupart ; de là, leur nom de causes constantes. Or, dans le cas d'une moyenne typique, la moyenne est précisément le fruit de ces causes constantes, tandis que l'on a éliminé, ou peu s'en faut, les particularités individuelles, dues aux causes déviatrices, accidentelles. De là, la légitimité de l'application de la moyenne à la plupart des individus. L'application n'est pas adéquate, puisque dans chaque individu, il y a des déviations, si petites soient-elles ; mais, comme ces déviations sont moins accentuées dans les groupes qui confinent à la moyenne, et comme ces groupes sont précisément le mieux représentés en individus, l'on s'expliquera que l'application est assez parfaite.

Mais ici un écueil se présente. Si, dans le cas d'une moyenne typique, la valeur représentative de la moyenne augmente avec le nombre des observations, l'on sera tenté de multiplier indéfiniment ce nombre. Mais ne constituera-t-on pas une moyenne tellement générale qu'on aura éliminé non seulement les caractères individuels, accidentels, mais aussi les propriétés essentielles des groupes ? On mesure la taille des Français, des Allemands, des Anglais, des Belges ; on en prend la moyenne générale ; que vaut-elle ? Ne deviendra-t-elle pas une moyenne purement arithmétique, « niveleuse implacable », dirait Liesse, des caractères spécifiques des races ? C'est ici l'écueil de toutes les applications générales des moyennes. On voit en particulier la difficulté qu'il y a à constituer la moyenne des attributs de l'espèce humaine, considérée dans toute son extension. Si les diverses races actuelles ne sont que le résultat d'influences accidentelles qui ont modifié en sens divers un type fondamental unique, il sera permis de prendre la taille générale moyenne : ce sera la taille typique de l'humanité, débarrassée de l'élément ethnique, supposé

accidentel. Si, par contre, les diverses races ont entre elles des différences essentielles irréductibles, on pourra, si l'on veut, en prendre la moyenne ; ce ne sera jamais qu'une moyenne-indice, sans valeur scientifique, sans signification typique. Et nous voilà ramenés à la condition que doivent réaliser les moyennes typiques : l'homogénéité des éléments essentiels. C'est là, il est vrai, une condition fort théorique. Qu'est-ce qu'un élément spécifique, essentiel ? Qu'est-ce qu'un élément accidentel ? Il n'y a pas ici à disserter sur une définition philosophique ; il faut s'en tenir aux faits, et procéder par tâtonnement ; diviser les groupes selon certaines rubriques générales : l'âge, le sexe, la race, le climat, les professions, etc. C'est ici qu'il faut appliquer la règle, imprécise, mais seule possible, que donnent les statisticiens concernant le *module* ou la détermination de l'intervalle des grandeurs [1]). Les divisions ne doivent pas être trop petites ; car alors les groupes ne seront pas suffisamment représentés : on risque de laisser trop de jeu aux causes accidentelles dont il importe précisément d'éliminer l'influence externe ; les divisions ne doivent pas être trop grandes ; sinon, l'on pourrait masquer l'influence de causes qui sont essentielles. On ne peut déterminer davantage ; c'est affaire de tact et de génie inventif.

Quel usage pouvons-nous faire des moyennes dans nos prévisions sur le retour futur des événements ? Pouvons-nous légitimement baser nos prévisions sur une moyenne tirée de faits qui se sont reproduits pendant un certain temps ? La question a son importance. Le but de la science n'est-il pas de s'appuyer sur les faits passés pour s'élever à la connaissance de l'avenir ? Et si les faits passés, multiples et complexes, sont synthétisés dans une moyenne

[1]) Si la distance entre la grandeur des tailles est de 2 centimètres, comme dans l'exemple apporté par Fahlbeck, le module est de deux centimètres.

arithmétique ou typique, pouvons-nous asseoir sur elle des prévisions scientifiques ?

Quetelet avait observé que, pendant les années 1841-1845, le nombre des hommes de 25 à 30 ans, qui s'étaient mariés dans les villes belges, avait été successivement de 2681, 2655, 2516, 2698, 2698. La moyenne annuelle était donc de 2652. En 1845, Quetelet calculait la probabilité que cette moyenne se vérifiât encore en 1846. « Les limites étroites, écrit-il, entre lesquelles la moyenne 2652 s'est trouvée resserrée, permettent de conclure, avec une très grande probabilité, qu'en 1846, le nombre des hommes de 25 à 30 ans qui se seront mariés dans les villes, sera également 2652 ou s'en écartera fort peu » [1]).

« Les statisticiens, écrit Faure, n'ont pas manqué de s'en occuper (des moyennes basées sur un grand nombre d'observations) et d'essayer de dégager leur rôle dans la formation des prévisions que l'on peut appuyer sur les données de la statistique. Ce rôle s'explique par une propriété qui semble inhérente aux grands nombres et qui peut s'exprimer de la façon suivante : plus les nombres sont grands, plus grande est la probabilité des prévisions qu'ils autorisent » [2]). Faure se montre très défiant à l'égard de cette règle.

Procédons du simple au composé.

Supposons que nous ayons observé 10 fois de suite le coucher du soleil. Suis-je certain que le soleil se couchera encore demain ? Non, ont répondu certains mathématiciens qui basaient uniquement leurs prévisions sur le calcul des probabilités. « Il n'est personne, écrivait Quetelet, qui n'ait fini par croire à la nécessité de son retour périodique (du coucher du soleil), et par regarder même l'arrivée de cet événement comme une certitude. Pour nous, qui pouvons

[1]) Quetelet, *Sur la Statistique morale et les principes qui doivent en former la base*, 1846, p. 8 (dans Mémoires de l'Académie royale de Belgique, t. XXI).

[2]) Faure, *Éléments de statistique*, p. 54.

nous expliquer le phénomène de la manière la plus simple et la plus satisfaisante, nous ne regardons cependant son retour que comme une probabilité. D'où naît cette contradiction apparente ? En général, les hommes n'admettent pas de nuances dans les degrés de probabilité des événements qui se passent autour d'eux. Une chose ne peut être à leurs yeux que très douteuse ou certaine. Cependant nous n'avons que des probabilités, extrêmement grandes à la vérité, de croire que les lois naturelles que nous voyons se manifester avec tant de régularité, se manifesteront encore de même par la suite. Nous ignorons, par exemple, si, par le choc d'une comète ou par d'autres causes, notre planète, en circulant autour du soleil, ne sera pas assujettie, un jour, à tourner constamment la même face vers cet astre, comme le fait la lune à l'égard de notre terre ; ce qui produirait perpétuellement dans un de nos hémisphères, le jour et, dans l'autre, la nuit »[1].

Quetelet applique ici le théorème de la probabilité des événements futurs. Pour estimer la probabilité du retour d'un événement qui s'est produit plusieurs fois de suite, il faut diviser le nombre de fois que l'événement a été observé, augmenté de l'unité, par le même nombre augmenté de 2 unités. La probabilité d'un onzième coucher du soleil est donc de $\frac{11}{12}$. On le voit, la fraction qui donne la probabilité approche d'autant plus de l'unité, symbole de la certitude, que l'événement a été observé plus souvent. Jamais, cependant, on n'arriverait à la certitude, sauf dans le cas, impossible, d'un nombre infini d'expériences.

Ces assertions dérouteront un homme de science qui croira irrésistiblement au futur coucher du soleil. D'où vient cette divergence entre le mathématicien et l'homme de science ?

Le mathématicien a assimilé les phénomènes de la nature aux phénomènes du hasard. L'assimilation vient de Con-

[1]) Quetelet, *Lettres sur la théorie des probabilités*, p. 19-20.

dorcet. « Le motif de croire que, sur 10 millions de boules blanches mêlées à une noire, ce ne sera pas la noire que je tirerai du premier coup est de même nature que le motif de croire que le soleil ne manquera pas de se lever demain » [1]). Le mathématicien Bertrand se charge de répondre : « L'assimilation n'est pas permise : l'une des probabilités est objective, l'autre subjective. La probabilité de tirer la boule noire du premier coup est $\frac{1}{10.000.000}$, ni plus ni moins. Quiconque l'évalue autrement se trompe. La probabilité pour que le soleil se lève varie d'un esprit à l'autre. Un philosophe peut, sans être fou, annoncer sur la foi d'une fausse science que le soleil va bientôt s'éteindre ; il est dans son droit comme Condorcet dans le sien... L'urne, dans le premier cas, est invariable ; qui peut, dans le second, savoir le train des choses ? » [2])

Bertrand a raison. Dans le cas de l'urne, je supposais connu *a priori* le rapport entre les chances des événements ; je supposais ensuite que *le rapport restait le même*. La probabilité n'était objective qu'à cette double condition. Dans le cas du coucher ou du lever du soleil, je puis me trouver dans l'ignorance des causes qui influent sur le phénomène ; dans ce cas, ma prévision n'a aucun fondement ; je ne puis même pas appliquer le théorème du calcul des probabilités ; puisque celui-ci suppose connues les chances (ou les causes des événements. [3]) Je puis, par contre, connaître la cause du phénomène que j'ai su rattacher à l'ensemble des phénomènes cosmiques ; je connais *la loi* de la nature ; je prédis avec certitude. Ici, le calcul des probabilités n'est d'aucune portée. « Le calcul des pro-

[1]) Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix.* Discours préliminaire, p. XI. Paris, 1785.

[2]) Bertrand, *Calcul des probabilités*, Paris, 1889. Introduction : *Les lois du hasard*, p. XIX et p. 174 du traité.

[3]) Mansion, *Sur la portée objective du calcul des probabilités*, dans le Bulletin de l'Académie royale de Belgique (Classe des Sciences), 1903, nº 12, p. 1275.

babilités, écrit Mansion, ne s'applique pas à des phénomènes dont on connaît les lois d'une manière absolue ; car dans l'ordre de ces phénomènes, on prédit à coup sûr si l'on en connaît les lois » [1]). Il faut cependant ici se garder d'être trop absolu. Je connais *la loi* qui régit le lever et le coucher du soleil ; de quel droit puis-je prédire que cette loi se vérifiera demain encore ? Je dois faire une supposition : *je dois supposer que le cours de la nature restera jusqu'à demain tel que je l'ai constaté quand j'ai découvert la loi.* On n'éprouve pas le besoin, il est vrai, d'exprimer cette hypothèse, tant elle est obvie ; il est bon cependant de la souligner quand on veut marquer les rapports qui existent entre l'application des lois de la nature et l'application des théorèmes qui règlent les phénomènes du hasard.

Prenons maintenant un phénomène naturel *complexe :* la taille de l'homme. Supposons que la taille des conscrits français se soit répartie *invariablement* autour de la moyenne 1 m. 64 cm., pendant dix années consécutives. Puis-je prédire que cette répartition va se réaliser, la même, l'année prochaine ? Ici, ma prévision n'a plus la certitude qu'elle avait, quand il s'agissait de prédire le retour d'un phénomène simple, comme le lever du soleil. Sans doute, la taille de l'homme est due à des causes telles que la race ; on peut les supposer à peu près invariables, indépendantes du temps. Mais, à côté de ces facteurs, il en est d'autres que nous savons pouvoir changer d'année en année : le bien-être physique des populations, dérivant du genre de nourriture, des conditions hygiéniques des habitations, etc. Dans ce cas, si même je connais la loi de la nature qui détermine la moyenne typique, je dois présupposer que les causes dont le mode d'action détermine la loi *resteront* telles que je les ai observées dans le passé ; et la possibilité d'un changement m'apparaît bien plus grande que dans le cas d'un phénomène simple.

[1]) Mansion, *ibid.*, p. 1258.

Au lieu de supposer que la répartition des tailles autour de la moyenne est invariable, nous pouvons constater que la moyenne elle-même *varie d'année en année, entre des limites plus ou moins larges*. Prenons la *moyenne* de ces dix valeurs moyennes. Puis-je être certain que cette moyenne va se réaliser l'année prochaine ? Manifestement non. Nous l'avons vu plus haut, la moyenne n'est nullement applicable à un individu en particulier : la moyenne de dix collections d'unités n'est aucunement applicable à une collection déterminée, celle des soldats de l'année prochaine. Sans doute, si les dix valeurs se sont resserrées autour de la moyenne dans des limites assez étroites, la probabilité sera plus grande que dans le cas d'une moyenne tirée d'éléments qui n'ont manifesté aucune convergence. C'est uniquement dans ce sens que l'on peut admettre ce que disait Quetelet concernant le retour de la moyenne des mariages observés pendant plusieurs années consécutives. Mais, ici encore, la probabilité est basée sur le postulat que les causes qui ont amené le taux des mariages annuels resteront probablement les mêmes, l'année prochaine, telles qu'on les a observées jusque maintenant. Quetelet supposait manifestement ce postulat que les causes qui influent sur les phénomènes sociaux sont le fruit de causes générales, inhérentes à la société, plus ou moins indépendantes de l'action du libre arbitre individuel. « Si l'action modificatrice de l'homme (dérivant de sa libre volonté) se communiquait immédiatement au système social, toute espèce de prévision deviendrait impossible, et l'on chercherait vainement dans le passé des leçons pour l'avenir. Mais il n'en est pas ainsi : quand des causes actives ont pu s'établir, elles exercent une action sensible longtemps même après qu'on a cherché à les combattre et à les détruire » [1]).

Toutes les restrictions apportées pour les différents cas

[1]) Quetelet, *Sur l'homme et le développement de ses facultés*, 1835, tome I, p. 12.

examinés jusque maintenant nous invitent à être d'une très grande prudence pour l'application aux événements futurs des moyennes purement arithmétiques, où nous n'avons même pas comme base de nos prévisions une convergence plus ou moins accentuée, indice de la constance relative de causes générales.

Les pages qui précèdent montrent la grande part de vérité que contiennent les lignes suivantes de Levasseur : « La moyenne, qui est en quelque sorte l'expression condensée d'une série d'observations, mesure la valeur moyenne des faits observés et fournit en même temps un indice de la manière dont ils se reproduiront ; elle est ainsi un des degrés par lesquels la statistique s'élève du phénomène à la loi. Cependant, elle exprime presque toujours une probabilité et non une nécessité ; appliquée aux précisions de l'avenir, elle signifie seulement que, si les causes restent les mêmes, il est vraisemblable que, sur le grand nombre de cas observés, la majeure partie des effets se manifesteront dans le sens et la mesure indiqués » [1]).

JOSEPH LOTTIN,
professeur de philosophie.

Saint-Trond.

[1]) Levasseur, *La population française*, Paris, 1889, t. I. *Introduction à la statistique*, p. 45.

XII.

Le sentiment de l'effort. L'effort volitionnel.

Les différentes espèces d'efforts se distinguent l'une de l'autre par leur objet, c'est-à-dire par le genre spécial d'action où tend l'effort [1]). L'effort musculaire aboutit à un mouvement des membres, l'effort attentionnel vise une connaissance plus parfaite des sens externes ou internes, l'effort intellectuel porte sur l'une ou l'autre des fonctions plus élevées de l'intelligence ; l'effort volitionnel tend, non pas à exécuter, ni à connaître, mais à *vouloir*. Il y a des décisions qui coûtent et qu'on ne prend pas sans effort.

Toutes les tendances de notre être peuvent se heurter à des obstacles ; quelquefois la présence de la difficulté fera disparaître la tendance, mais il se peut également que nous affirmions, à l'encontre de l'obstacle, notre résolution de maintenir et de réaliser notre volonté. L'objet de l'effort volitionnel est de vouloir un bien ou de se détourner d'un mal : précisément cette tendance vers le bien, cette aversion du mal sont difficiles et ne se réaliseront pas sans effort. La tendance elle-même ne constitue pas l'effort ; elle en résulte comme l'effet résulte du principe.

En le comparant avec l'effort attentionnel on fera mieux saisir la nature de l'effort volitionnel.

[1]) La notion spontanée de l'effort le présente comme une action, qui dépasse le pouvoir normal de l'agent, mais qui devient possible par une adaptation de l'agent à cette action même, grâce à l'intervention de forces surajoutées.

Dans l'effort d'attention nous constatons en nous-mêmes un vouloir, qui porte directement sur une connaissance et adapte l'organisme à l'obtention de cette connaissance [1]. L'effort d'adaptation causera peut-être de la fatigue et, si la fatigue produite par cette attention forcée augmente, elle peut s'étendre au vouloir même qui la provoque. Il naît alors un conflit entre la tendance vers la connaissance et la tendance vers le repos, et ce conflit peut devoir être tranché par un *effort volitionnel :* Je veux, malgré l'obstacle — c'est-à-dire malgré la tendance vers le repos — maintenir ma volonté de connaître.

Nous disons que cela *peut être*. La conscience ne nous dit pas que tous ces états d'indécision ne se résolvent que par un effort. Il se peut que la décision ne présente aucune difficulté ; alors il n'y a pas de réel effort.

Mais inversement *tout effort volitionnel résout ou tend à résoudre un état d'indécision*. Nous constatons de pareils efforts aux moments plus ou moins critiques de la vie morale : l'étude me peine, cependant je veux l'aimer ; les flatteries d'un intrigant me chatouillent agréablement l'amour-propre, mais je veux résister à ce plaisir ; une épreuve m'abat, bien que je veuille courageusement la supporter ; un danger me menace, je veux le braver ; le désespoir me tourmente, je veux espérer malgré tout.

Dans tous ces cas il y a opposition entre une tendance actuelle, peut-être involontaire, et une loi que je considère comme supérieure — il peut aussi arriver que les deux désirs antagonistes semblent également indifférents ou également approuvables, et c'est l'impossibilité du choix qui cause mon indécision.

Nous sortons de cet état en nous décidant. Il y a,

[1]) Dans l'effort d'attention externe, c'est l'inadaptation de l'organe sensoriel, qui nécessite l'effort. Constatant mon impossibilité de voir ou d'entendre, je persiste néanmoins à vouloir connaître : cette volonté détermine spontanément l'adaptation de l'organisme à la connaissance voulue par la coopération d'organes connexes, ainsi, par exemple, par l'inhibition des mouvements respiratoires.

disions-nous, des décisions qui se produisent sans effort proprement dit ; c'est le cas lorsque l'évidence précédait la décision. W. James l'appelle le type raisonnable de la décision [1]). Les arguments pour et contre l'action se succèdent régulièrement et normalement dans la conscience, sans peine, sans effort, jusqu'à ce qu'une alternative vienne à prévaloir, généralement parce que nous avons réussi à réduire l'acte en question à une de nos règles de conduite habituelles ; chacun possède en effet des principes généraux, qu'il s'est imposés, volontairement ou involontairement, après mûr examen ou par la force de l'habitude, et qui le guident dans la production de ses actes réfléchis.

D'autres fois, des deux alternatives, aucune ne vient à prédominer ; nous ne pouvons nous décider. Alors il arrive qu'un événement extérieur ou une disposition intérieure, ou les deux à la fois se jettent dans un plateau de la balance, et le poids qu'ils ajoutent à l'une des alternatives nous détermine. Nous ne nous décidons pas nous-mêmes ; au contraire, nous avons conscience d'agir sans pleine spontanéité.

Mais il peut se faire que nous-mêmes nous prenions la direction de la lutte entre les tendances opposées ; un sentiment intense et pénible d'effort s'ajoute à la conscience du conflit des motifs. Voici l'effort de la décision ou effort volitionnel ; *c'est la volition qui est difficile*, et l'effort tend à vaincre la difficulté.

Il me coûte de me décider parce que, à chaque fois que j'incline vers l'un des partis, les avantages de l'autre se présentent à la conscience avec une nouvelle insistance.

Où gît donc la difficulté ? [2]) A quoi sert précisément l'effort ? La difficulté réside dans le *manque de netteté des*

[1]) W. James, *Principles of Psychology*, II, p. 531.

[2]) L'effort étant une action qui tend à surmonter un obstacle, il est de première importance pour la solution du problème de l'effort de déterminer nettement la nature de la difficulté qui rend l'effort nécessaire. L'analyse minutieuse des différentes formes d'effort révèle, croyons-nous, que cette difficulté est toujours de nature sensible ; l'effort intel-

tendances particulières qui se succèdent dans l'esprit. Il s'agit souvent de tendances d'ordre distinct ; la comparaison des deux biens est rendue difficile, parce qu'ils sont presque incommensurables. Si le choix devait se faire entre une pièce de cent sous et un billet de banque de vingt francs, il n'y aurait généralement pas d'indécision. Mais supposez dans le même cas, que le papier-monnaie soit, à raison de crises financières, exposé à perdre sa valeur, la certitude de tenir un bien réel devient un argument pour le choix de la pièce de cinq francs. S'il était d'autre part certain que le billet perdra sa valeur, l'hésitation ne serait pas possible ; mais, en fait, deux motifs s'opposent maintenant qui ne sont pas directement commensurables, d'une part une valeur plus grande, d'autre part la certitude de la possession. Dans des cas pareils, un effort se produit, à condition toutefois qu'on *veuille* décider. Si l'on a deux jours pour réfléchir, on remettra tout simplement le choix jnsqu'au surlendemain. Si on conçoit comme un bien, nécessaire ou utile, de décider sur-le-champ, alors on fait effort pour décider, on *veut vouloir une* des deux alternatives.

L'effort volitionnel suppose donc un double vouloir : le premier vouloir est le principe de toute l'action, l'autre constitue l'action même, c'est la décision. A l'origine de l'effort moteur et de l'effort attentionnel, il y a une tendance volitive qui détermine soit le mouvement des membres, soit la connaissance plus adéquate de l'objet. De même ici, à l'origine de tout le travail de la décision, il y a la volonté de décider, c'est-à-dire la volonté de déterminer l'action à réaliser (prendre la pièce de cinq francs ou prendre le billet de vingt). C'est pourquoi nous disons que l'effort est *volontaire*, parce qu'il sort d'un vouloir ; et dans le cas

lectuel lui-même ne fait pas exception. Il est en effet provoqué par une disposition de l'imagination qui ne correspond pas à l'activité intellectuelle que le sujet voudrait réaliser : la raison d'être de l'effort intellectuel est un état actuel d'inadaptation des représentations sensibles.

particulier de la décision, difficile et volontaire, nous parlons d'un effort *volitionnel*, parce que l'action difficile, réalisée par l'effort, est une volition.

Comment cette volition, objet de l'effort, est-elle difficile ? Nous l'avons déjà dit : les motifs se balancent parce qu'ils ne sont pas assez clairement connus ; vainement l'intelligence, par un jugement opinatif, se prononce en faveur d'une des alternatives, aussitôt l'image de l'autre est évoquée et attire de nouveau les préférences. La volition décisive est donc empêchée par l'inconstance des images. L'effort agira contre les tendances qui sont opposées au jugement théorique, une fois donné.

Si l'intelligence a jugé que l'un des partis était meilleur, l'effort rejettera de la conscience les images qui représentent l'autre parti ; dans ce cas se trouve réalisée la description que donne M. James de l'effort de la volition. « L'acte essentiel de la volonté, son acte le plus *volontaire*, est de faire attention à un objet difficile et de le tenir devant l'esprit » [1]).

M. James croit que l'effort de volition se réalise quand un motif à faible pouvoir impulsif l'emporte sur un motif à pouvoir impulsif énergique [2]). Les considérations abstraites et élevées, les raisons à objectif très éloigné dans l'espace ou dans le temps, les motifs extraordinaires ou étrangers à l'histoire instinctive de la race, n'ont guère ou pas de pouvoir impulsif. Il peut très facilement arriver que l'intelligence préfère une action à raison de sa plus grande honnêteté, par esprit de sacrifice, pour un motif élevé ; il lui faudra généralement dans ce cas un effort pour passer de l'intellection théorique au mouvement pratique, du jugement à l'impulsion. Dans cet ordre d'idées, tous les maîtres de la vie morale affirment qu'une vie honnête, surtout une vie sainte, exige des efforts continuels. Comme M. James

[1]) *Op. cit.*, p. 561.
[2]) p. 536.

le fait remarquer, les représentations d'objets de passion et d'appétit ont le pouvoir impulsif le plus intense ; mais les passions et les appétits ne sont pas toujours dirigés vers la perfection morale de l'homme ; des efforts continuels seront donc nécessaires pour que l'homme continue à marcher dans la voie droite, c'est-à-dire à vouloir le bien moral sans jamais défaillir.

Mais l'effort de décision peut se présenter sous une autre forme ; l'intelligence peut suspendre son jugement, parce qu'elle ne perçoit pas nettement à quel parti elle doit accorder la préférence. Le premier genre d'effort était caractérisé par l'instabilité des tendances ; dans le second, que nous allons analyser maintenant, il y a manque de tendances, parce qu'aucun des objets n'est suffisamment connu comme un bien.

Si malgré tout je veux décider maintenant, l'effort devra porter d'abord sur la connaissance plus parfaite des objets ; il y a lieu à un effort intellectuel intense qui inclut le plus souvent des efforts de rappel, d'imagination et de réflexion.

Si l'intelligence parvient à trouver le parti le meilleur, la tendance vers ce parti suit spontanément et provoquera l'action correspondante, à moins qu'une autre tendance, inférieure le plus souvent, ne vienne s'opposer à la résolution de la volonté. Nous revenons au cas analysé précédemment.

Si tout l'effort tenté pour voir clair reste stérile et si nous voulons néanmoins décider, alors l'effort expulse de la conscience l'alternative qui, par le hasard des circonstances, se trouvait à ce moment en défaveur, bien que celle-ci semble, la décision prise, l'emporter, par une réaction subite et spontanée, sur la première.

Mais en vertu de ma volonté d'en finir avec la délibération, la représentation rejetée est tenue en échec ; l'attention interne s'attache tout entière à l'objet ainsi accidentellement préféré. Désormais le mouvement est déterminé et se réalisera normalement, à moins qu'un effort contraire

ne dérange le processus automatique de l'exécution organique.

En somme, dans tous les cas d'effort volitionnel, le résultat immédiat de l'effort est une modification du champ de la conscience. Ce travail sur les représentations tend ou bien à permettre une connaissance plus exacte des alternatives, ou bien à éloigner de l'esprit, une fois le choix déterminé, le parti rejeté, afin de prévenir une nouvelle hésitation.

Dans bien des cas, ce double effet est obtenu successivement.

La conscience de l'activité comprendra donc dans l'effort volitionnel : les tendances naissantes qui forment l'objet de la délibération, — la volonté de décider, — le sentiment de la lutte entre les deux partis, — l'adaptation de l'organisme à la connaissance plus parfaite, — le rejet d'une des deux alternatives, soit pour un motif raisonnable, soit pour le besoin de la décision.

Ces perceptions supérieures sont accompagnées et soutenues par les sensations musculaires, qui accompagnent d'ordinaire les efforts d'attention interne ou externe, peut-être encore par d'autres sensations des modifications de l'organisme, telles les contractions musculaires caractéristiques des décisions fermes et énergiques : serrement des poings, des dents et des lèvres, mouvements du bras et de la main, etc.

Wundt [1]) énumère trois sentiments qui se retrouvent dans tout acte de la volonté et auxquels nous pouvons ramener les différentes perceptions obtenues durant l'effort volitionnel ; le sentiment de l'activité (*Thätigkeitsgefühl*), le sentiment de la décision (*Entscheidungsgefühl*) et le sentiment de l'accomplissement (*Erfüllungsgefühl*).

C'est là, croyons-nous, la description du sentiment de

[1]) Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 5. Aufl. III, 306.

l'effort de décision proprement dit. Comme tout effort, l'effort volitionnel est une action difficile réalisée grâce à une adaptation des facultés sensibles ; il est volontaire puisque cette adaptation est le résultat de la volition, par laquelle l'agent veut l'action difficile [1]).

L'analyse de l'effort volitionnel fournit donc, comme tout effort conscient, un argument en faveur de l'existence d'actes volontaires. Peut-elle aussi servir de preuve en faveur du libre arbitre ?

On a, de fait, quelquefois confondu avec l'effort de décision proprement dit l'acte de la décision libre. Cependant, à notre avis, l'effort de décision n'est pas toujours libre et la décision ne constitue pas toujours un effort.

W. James nous semble ne pas avoir suffisamment distingué les deux actes. Il donne, comme caractéristique du dernier type de décisions que nous avons décrit, un effort volitionnel se produisant dans une sphère supérieure. Cette décision, dit-il, est dominée par un sentiment particulier ; nous avons l'impression de déterminer nous-mêmes l'acte qui doit prévaloir, soit « en ajoutant notre effort vivant au poids du motif logique, qui par lui-même semble impuissant à prédominer, soit par une espèce de contribution créatrice de quelque chose qui fait les frais d'un motif » [2]). L'effort volitif, le *fiat*, est ce qui fait qu'un état de conscience, incapable de prévaloir dans notre esprit, parvienne à l'emporter.

Au fond, W. James pose là le problème du libre arbitre. Il hésite à le résoudre par l'affirmation de notre liberté.

Il ne nous appartient pas d'examiner ici ce grave problème de psychologie ; nous le toucherons accidentellement parce que, d'une part, l'effort fournit à la conscience la manifestation la plus claire de notre activité et que, d'autre part, le type le plus parfait de l'activité, c'est l'acte libre ;

[1]) La preuve de cette dernière assertion, dont l'importance est capitale, demanderait à elle seule un article.
[2]) *Op. cit.*, p. 534.

cependant nous n'oserions pas affirmer que l'existence réelle de l'activité soit dépendante de l'existence du libre arbitre : en d'autres termes, nous ne croyons pas que la négation de la liberté entraîne la négation de l'activité.

Tout d'abord nous croyons que l'effort de la décision, quand aucune des deux alternatives ne parvient à vaincre l'autre, ne constitue pas toujours en lui-même un effort libre. Nous ne nions pas qu'il ne le soit très souvent, mais on ne peut appeler cet acte libre que si la décision sort consciemment de la délibération du sujet. Si le *moi* a une part active dans la dernière détermination, ou bien s'il a activement influencé la marche de la délibération, de façon à provoquer la prédominance finale d'un parti déterminé, nous appellerons cet acte libre.

En particulier si la première volition, celle qui provoque la décision malgré la difficulté, est elle-même une volition libre, l'effort tout entier doit être appelé libre. Mais cela n'appartient pas en propre à l'effort rationnel : les autres efforts peuvent tous procéder d'une volition libre, pourvu qu'ils soient précédés d'une délibération réfléchie. La volontariété doit être attribuée à tous les efforts ; mais tous les efforts ne sont pas libres ; même les volitions qui engendrent l'effort, ne sont pas toujours explicites. Les efforts conscients sont dits volontaires à cause de la présence en nous d'une tendance à une fin connue, par rapport à laquelle l'action de l'effort, prise dans sa totalité, est connue et voulue comme un moyen.

Le plus souvent la volontariété de l'effort s'élèvera jusqu'à la liberté, et il est facile d'en voir la raison. La difficulté connue comme motif de l'effort provoquera généralement la réflexion et la délibération, et alors ou bien l'effort lui-même sera connu et voulu comme un moyen contingent, non nécessaire, par rapport à une fin ultérieure ; ou bien cette fin elle-même sera voulue librement, parce que nous voyons en elle un moyen tout particulier, nullement indispensable, pour atteindre notre bien.

Donc l'effort de la décision n'est pas nécessairement libre, mais il est très naturel qu'il le soit.

Néanmoins, s'il est vrai que l'effort est pour nous le type de la causalité [1]), l'effort libre sera le type de la causalité parfaite ; en effet, dans l'effort libre toute l'action a sa dernière raison d'être dans l'agent lui-même, tandis que dans l'effort non-libre, l'agent est, dans la détermination de l'acte, dépendant d'un autre agent.

Ne disons rien de plus à propos de la liberté dans l'effort ; le problème du libre arbitre est trop vaste pour que nous puissions le traiter ici. D'ailleurs, nous le répétons, le déterminisme psychologique peut également admettre la réalité de l'activité ; nous n'avons donc pas à examiner le problème.

Rappelons cependant l'observation que fait très justement Bradley [2]), quand il montre l'insuffisance du *fiat*, par lequel W. James croit pouvoir interpréter l'acte libre et l'effort volitionnel. Le consentement de la volonté exprime pour M. James toute la réalité de l'acte de la volonté : l'action proprement organique avec les images de mouvement qu'elle présuppose, est entièrement séparée de l'acte par lequel la volonté spirituelle croit participer à l'exécution du mouvement. La volonté n'a pas une réelle influence sur les modifications du corps ; tout au plus peut-elle maintenir devant l'esprit une idée déterminée, dont la présence influera sur l'activité motrice. Cependant l'efficacité de cette intervention, qui constituerait une exception à la loi universelle du déterminisme, est encore douteuse [3]).

De quel droit, demanderons-nous, M. James sépare-t-il si radicalement l'action du corps et l'action de la volonté? [1]) La conscience ne nous dit-elle pas avec évidence que

[1]) L'exposé et la démonstration de cette thèse exigeraient des développements trop considérables, pour pouvoir être tentés ici.
[2]) *The definition of will.* — Mind, 1903, XII, 157.
[3]) *Principles of Psychology*, II, p. 576.
[4]) L'opposition entre l'esprit et le corps empruntée au dualisme cartésien a faussé entièrement la position du problème de l'effort.

l'une aussi bien que l'autre appartiennent au *moi*, et sortent, pour ainsi dire, du *moi ?* Que ce *moi* soit un pur phénomène ou qu'il soit quelque chose de substantiel, il reste toujours vrai que la conscience le considère comme le principe de la volition et comme le principe de l'exécution. Mais un consentement suppose la distinction des deux principes ; et de fait, il y a des efforts où la volition se présente comme un consentement à la continuation de l'effort spontanément commencé. Dans l'effort volitionnel les deux vouloirs se touchent très intimement ; le vouloir par lequel j'exclus de la pensée l'alternative moins honnête, n'est que la continuation du vouloir par lequel je voulais décider entre les deux partis. La conscience me l'affirme très nettement ; dans la volition, le *moi* ne se conçoit pas comme un spectateur passif, toujours content, acquiesçant à tous les événements qui se déroulent sous ses regards. Il a conscience d'agir sur l'ordre de ces représentations, d'être le moteur premier de tout ce mouvement complexe qui aboutit à l'action.

D'autre part, la thèse de M. James semble quelque peu contradictoire. « Un consentement, dit Bradley, suppose un certain pouvoir d'empêcher le fait auquel le consentement est donné et il entraîne une certaine responsabilité de son auteur. » Celui qui consent, assume en quelque sorte pour lui-même l'acte posé par un autre, il devient cause indirecte, négative de l'acte. Mais ces notions ne peuvent plus avoir de signification dans la théorie de M. James, puisqu'elle ne reconnaît au monde de l'esprit aucune influence sur le monde du corps. Nous devons cependant faire ici une restriction à la critique de Bradley : James ne nie pas absolument l'influence de l'esprit sur le corps, mais il prétend que le problème ne saurait se résoudre en psychologie, que la métaphysique seule peut l'aborder avec espoir de succès.

Si la critique de Bradley n'est pas entièrement fondée, nous ne saurions cependant davantage admettre la thèse de

M. James. Le problème de la liberté est un problème psychologique ; nous devons puiser dans la conscience les constatations dont l'interprétation fournit immédiatement la solution du problème.

De fait, la conscience nous révèle de cette manière notre indépendance par rapport au monde qui nous entoure ; elle nous affirme notre liberté, non pas sous la forme d'un consentement entièrement passif à des activités qui se passent en dehors de nous, mais sous la forme d'une activité parfaite recevant du *moi* sa dernière détermination.

Cependant, c'est là un problème indépendant de la question de l'effort. Si l'on a appelé effort l'acte libre, ce n'est qu'une façon de parler métaphorique. Pour qu'il y ait effort, il faut qu'il y ait une difficulté à vaincre ; or il est évident que nous posons quelquefois des actes libres indépendamment de toute résistance.

D'autre part, si tout acte libre n'est pas un effort, tout effort n'est pas davantage un acte libre ; il suffit qu'il soit volontaire, qu'il ait son principe premier dans la volonté.

L. Vanhalst.

Mélanges et Documents.

IX.

Les « Sententiae » de Gandulphe de Bologne ne sont-elles qu'un résumé de celles de Pierre Lombard ?

Sans occuper une place marquante parmi les penseurs médiévaux, le *Magister Sententiarum* ne peut passer inaperçu dans l'histoire de la philosophie du moyen âge. A elle seule, l'influence exercée par ses « Sentences » sur le développement de la pensée scolastique, justifie déjà l'attention qui s'attache à son œuvre au point de vue philosophique [1]. Les incursions sur le domaine de la psychologie, de la théodicée, etc., qui se rencontrent dans les diverses « distinctions » de sa dogmatique, ne sont pas dépourvues d'intérêt ; en outre, les conceptions théologiques de l'auteur subissent le contrecoup de ses idées philosophiques et il y a grand avantage à replacer les unes et les autres dans le cadre de la pensée de l'époque. Il n'est donc pas hors de propos d'examiner ici une question littéraire qui, pour être surtout importante dans l'histoire de la théologie, n'en intéresse pas moins la philosophie du XIIe siècle : jusqu'où l'œuvre de Pierre Lombard, le théologien « à vernis philosophique », comme on l'a nommé [2], est-elle dépendante de celle du théologien canoniste dont on l'a dit le plagiaire ? Est-ce à lui, ou à Gandulphe, qu'il faut attribuer l'idée première et la part principale dans l'élaboration du livre des Sentences ? Le maître bolonais est du reste dialecticien exercé et mérite d'être cité comme exemple du développement de la technique dialectique au XIIe siècle ; à preuve, entre autres, les

1) Rappelons ici le travail de J. Kögel, *Petrus Lombardus in seiner Stellung zur Philosophie des Mittelalters*, Leipzig, 1897 et surtout celui d'Espenberger, *Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im 12. Jahrhundert* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters de Baeumker-von Hertling, t. III, 5. Münster, 1901). Voir De Wulf, dans la Revue Néo-Scolastique, t. IX, 1902, p. 266.

2) De Wulf, dans la Revue Néo-Scolastique, t. IX, 1902, p. 266.

pages du début sur la Trinité, au Ier livre, celles sur l'hypostase, au IIIe livre, etc. La thèse de l'antériorité de Gandulphe a rencontré de nos jours quelques sympathies [1]) ; certains auteurs l'ont niée [2]) ; au XIIIe et au XIVe siècle, elle a été fréquemment affirmée [3]). Le problème vaut la peine qu'on l'examine de près.

Énoncée dans les termes inscrits en tête de cet article, la question des rapports littéraires entre Gandulphe et Pierre Lombard ne pourrait que difficilement se résoudre par une réponse affirmative. C'est, il est vrai, la solution que fournissent les catalogues des manuscrits de Turin [4]) ou de Heiligenkreuz [5]). Mais en réalité, l'œuvre de Gandulphe présente bien des pages indépendantes du Lombard ; par contre, il s'y trouve des séries entières de chapitres qui trahissent une dépendance intime entre les deux auteurs. Nous avons déjà donné une liste [6]), fort incomplète d'ailleurs, de ces contrastes et de ces ressemblances ; l'étude que nous donnons aujourd'hui y apportera une nouvelle contribution et permettra en même temps, pensons-nous, de fixer le rapport chronologique des deux œuvres.

Nous ferons porter nos recherches sur deux traités du quatrième livre de Gandulphe. Le premier, celui de la confirmation, n'a nullement son parallèle chez le *Magister Sententiarum ;* chaque auteur suit ici une marche notablement différente. Le second au contraire,

1) Citons Denifle, *Abälards Sentenzen und die Bearbeitungen seiner Theologie* dans l'Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters, I, 1885, pp. 621-624 ; O. Baltzer, *Die Sentenzen des Petrus Lombardus* dans les Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, VIII, 3, pp. 9, 10, etc. Leipzig, 1902.

2) Espenberger, *op. cit.*, p. 6.

3) Le commentaire critique des Sentences que nous avons déjà utilisé ailleurs (manuscrit de Troyes 1206) est ici fort explicite (cfr. *infra).* Les notes marginales dans les manuscrits des Sentences de Pierre Lombard portent fréquemment les mêmes indications : citons les manuscrits d'Oxford, New College 106 et 108 ; de Cambridge, Gonville and Caius College 276 et 279 ; d'Erfurt (Amplon.) 108 ; de Salzbourg, St Peterstift, A. VII ; de Cambridge, University College, 1748 (II. 2, 15). Je tiens à remercier ici le P. L. Morel et M. le chanoine Fourier Bonnard qui ont bien voulu examiner pour moi les deux derniers manuscrits. Les mots, *ut Gandulphus* (II Dist. XXIV, 3), insérés dans le texte de Migne (PL. CXCII, p. 898), ne sont appuyés par aucun des nombreux manuscrits du XIIe ou du XIIIe siècle que nous avons pu interroger.

4) *Inventario dei Codici superstiti.* Torino, 1904, n. 229, p. 465 et n. 236, p. 466. Ce sont les mss. lat. CXXXVI (d. IV, 35) et CLXI (e. IV, 26) du catalogue de Pasinus, Rivantella, Berta, *Codices manuscripti Bibliothecae Taurinensis Athenaei.* Turin. 1749. Ajoutons-y les manuscrits CXXXV, CLXXI, CXCV, disparus dans l'incendie de 1904 et signalés comme le *Compendium* des Sentences du Lombard *(ibid*, pp. 39, 50 et 53).

5) *Xenia Bernardina.* II. 1 : *Die Handschriftenverzeichnisse.* Heiligenkreuz, n. 242 : manuscrit anonyme, indiqué comme des *Excerptaet* étudié par M. Grabmann.

6) Nous nous permettons de renvoyer le lecteur à la Revue Néo-Scolastique, t. XVI, 1909, p. 440-451.

celui des ordres ecclésiastiques, se rencontre quasi textuellement avec le traité similaire du Lombard. Cette double étude nous indiquera quelle réponse il faut apporter à la question qui sert de titre à cet article. Elle nous fera pénétrer en même temps les procédés de composition en usage dans la théologie naissante du XIIe siècle.

* * *

Les chapitres sur la confirmation prennent un peu plus d'un demi-folio in-quarto dans les Sentences de Gandulphe [1]) ; chez Pierre Lombard, ils constituent la distinction VII du livre IV [2]). Prenons d'abord le traité de Gandulphe ; il fait suite au baptême et est introduit par une courte transition dans le style de la plupart des Summistes [3]) : *Post baptismi Sacramentum, de sacramento confirmationis consequenter agendum videtur.*

Onze paragraphes le constituent dont nous donnons la liste immédiatement [4]). Nous nous autorisons de l'exemplaire utilisé par le commentaire critique de Troyes, non encore retrouvé, pour assigner à chaque question un numéro d'ordre ; à chaque sacrement, semble-t-il, la série recommençait à neuf. Les manuscrits de Heiligenkreuz et de Turin n'ont pas ces indications numérales :

1) Nous citons le texte d'après le plus ancien manuscrit, celui de Heiligenkreuz, qui date du XIIIe siècle ; en cas de besoin, nous indiquons aussi les leçons des deux manuscrits de Turin. La confirmation occupe, dans le ms. de Heiligenkreuz, une partie du folio 49 r. et v. ; dans ceux de Turin, A. 57, le folio 71 v. 1 — 72 v. 1 ; A. 115, le folio 80 v. 1 — 81 v. 2.

2) Pour le texte du Lombard, nous recourons à l'excellente édition de Quaracchi : *S. Bonaventurae Opera omnia.* Tome IV, 1889. Les chapitres sur la confirmation y prennent les pages 162 et 163.

3) La même introduction se remarque au chapitre des ordres ecclésiastiques : *nunc de ecclesiasticis ordinibus agendum videtur,* fol. 56 v. ; à celui de la pénitence : *de penitencia congrue post predicta agendum videtur*, fol. 52 r. etc. L'on peut lui comparer les transitions usuelles de la *Summa Sententiarum*, de la *Summa Divinitatis : nunc de sacramento baptismi... videndum est* (ms. de Munich, lat. 18918, fol. 96 v. 1); *nunc de sacramento confirmationis videndum est hoc ordine* (fol. 99 v. 2); *nunc de sacramento sacramentorum videndum est* (fol. 100 r. 1.); des *Libri sententiarum* de Pierre Lombard, etc.

4) Dans le manuscrit de Heiligenkreuz, le second paragraphe ne semble pas, à première vue, être annoncé, comme les autres, par une question qui en indique la matière ; l'on y trouve un espace blanc que le rubriciste a négligé de remplir. Mais le titre de ce paragraphe a été placé par erreur au commencement du paragraphe précédent : *Per sacramentum confirmationis... efficimur* et celui-ci a son vrai titre transcrit en noir, avant la citation du pape Urbain qui le répète : *Quod omnes fideles... suscipere debent (tenentur).* Les manuscrits de Turin ont remis ces titres à leur vraie place. Par contre, le manuscrit de Turin A. 57 supprime une question à la fin du traité (folio 72 v. 1) ; après coup, le copiste l'a portée dans la marge, mais la solution qu'il apporte se trouve placée sous la rubrique de la question suivante, laquelle reste sans réponse. Le manuscrit A. 115 présente aussi des erreurs dans la transcription des titres de la fin du traité.

1. Post baptismi sacramentum de sacramento confirmationis consequenter agendum videtur. Quod omnes fideles suscipere tenentur.

2. Per sacramentum confirmationis gratia nobis infunditur qua prudentiores et fortiores contra invisibiles hostes efficimur.

3. An dignius sit sacramentum confirmationis sacramento baptismatis ?

4. Quod sacramentum confirmationis nonnisi ab episcopis perfici potest.

5. Quod puer per sacerdotem in baptismo in vertice, per pontificem vero in fronte chrismate signari debet.

6. Quod ieiuni adulti et a ieiunantibus sacramentum debent suscipere confirmationis.

7. Quod non nisi ieiuni nisi infirmis et periclitantibus sacramentum confirmationis conferre debent episcopi.

8. Quod secondo vel tercio nullus confirmari debet.

9. An sint rebaptizandi qui in baptismate propriis nominibus nominati non sunt ?

10. Quod baptizandi nomen suum dare debent.

11. Quod omnia sacramenta cum signo crucis perficiuntur.

La confrontation de ces questions avec les titres des chapitres de Pierre Lombard [1]) fait constater, pour trois ou quatre seulement d'entre elles, une coïncidence qui porte sur le fond plutôt que sur l'énoncé : la deuxième question de Gandulphe correspond à la troisième du Lombard ; la troisième de Gandulphe sur la dignité de la confirmation, la quatrième sur le droit exclusif de l'évêque, la huitième sur la réitération du sacrement, deviennent respectivement chez le Magister la troisième, la seconde et la cinquième. Mais le contenu de ces paragraphes est loin de coïncider, comme le feraient croire les titres qu'ils portent. Le deuxième du Lombard a bien quelques passages auxquels on trouve des ressemblances avec le quatrième de Gandulphe : c'est le texte apocryphe du pape Eusèbe [2]), dont le *Magister* ne donne pas le nom ; il n'est pas rare, d'ailleurs, de voir clairement indiquer par Gandulphe des sources que le Lombard a captées *in-petto* [3]). D'autres chapitres présentent encore quelques

1) 1. De sacramento confirmationis. 2. Quod nonnisi a summis sacerdotibus tradi potest. 3. Quae sit virtus huius sacramenti ? 4. Utrum hoc sacramentum sit dignius baptismo ? 5. Utrum possit iterari ? (*Op. cit.* p. 162-163).

2) *Decretales pseudo-Isidorianae,* Édition Hinschius. Leipzig 1863, p. 242.

3) Nous le constaterons à diverses reprises dans le *De ecclesiasticis ordinibus,* où Gandulphe ajoute la mention : *ut Isidorus ait;* voir aussi le début du livre II de Gandulphe (ms. de Heiligenkreuz, fol. 18 r.) : *Beda ostendit dicens,* etc.; ou les chapitres sur l'Eucharistie : *ut Beda ait in omelia paschali* (ibid. fol. 52 r.), etc. (Cf. Pierre Lombard, II Sent. 1, cap. 1; IV, 13, cap. 1.) En maint endroit, le commentaire anonyme de Troyes signale les sources que le *Magister* omet de signaler (Troyes, ms. 1206 ; p. ex. fol. 108, 109, 110, 112, etc., 121, etc.) ; la même remarque

rares points de contact, comme le fragment d'une citation anonyme, prise en réalité au pape Melchiade [1]) et que Gandulphe reproduit en entier, sous son vrai nom, dans la troisième question. Par contre, la troisième question du Lombard sur la vertu de la confirmation cite partiellement deux textes employés par Gandulphe sous une autre rubrique : le premier est de Raban Maur [2]), le second d'Urbain [3]) ; ils figurent chez Gandulphe dans sa première et sa cinquième question. L'on pourrait encore citer d'autres exemples. Ceux-ci suffisent pour marquer l'allure différente des deux traités ; le théologien de Novare suit un tout autre programme, il a beaucoup moins de textes que Gandulphe et y entremêle, à la façon de la *Summa Sententiarum* ou du *De Sacramentis* de Hugues, des réflexions théologiques. Les variantes dans les citations communes n'établissent aucun lien de parenté.

Les éléments propres au Lombard, nous voulons dire ceux qu'il n'a pas en commun avec Gandulphe — car l'étude des sources du *Magister* lui laisserait bien peu de bagage personnel [4]) — sont constitués par un certain nombre de phrases qui portent surtout sur la forme du sacrement de confirmation (cap. 1), sa vertu (cap. 3), l'explication de sa supériorité sur le baptême (cap. 4), sa réitération (cap. 5). Ce dernier paragraphe ajoute au texte original de l'auteur un morceau de saint Augustin [5]), un autre de saint Grégoire [6]), tirés l'un et l'autre du *Décret* [7]) et suivis d'un *dictum Gratiani* [8]). L'horizon théologique de Pierre Lombard apparaît plus étendu que celui de Gandulphe ; dès le début, le *Magister* nous dit que la question des effets de la confirmation est surtout matière à discussion : *de cuius virtute quaeri solet*, car, pour ce qui regarde la forme de ce sacrement, pas de litige possible : *forma enim aperta est* [9]). Sur la réitération des sacrements, il y a également matière

se trouve dans le catalogue du bibliophile d'Erfurt, Amplonius von Ratinck (vers 1412), à propos du texte annoté des Sentences (Amplonius n. 108). Voir la notice de W. Schum, *Beschreibendes-Verzeichniss der Amplonianischen Handschriften-Sammlung*. Berlin, 1887, p. 839, n. 45.

1) *Decretales* etc., p. 215. Pierre Lombard, cap. 4.

2) *De Institutione clericorum*, I, 30.

3) *Decretales* etc., p. 246.

4) Notre étude n'a pas à s'occuper des sources de Pierre Lombard : il procède à la façon de Hugues et de la *Summa Sententiarum*, mais sans être servile. Le commentaire de Troyes le remarquait : *Magister hic et Hugo illic raro in suis verbis conveniunt* (fol. 152 v. 2).

5) *Libri II contra Epistolam Parmeniani*. II, 13, n. 28 (P. L. XLIII, p. 70).

6) Libri IV Epist. 26, Indict. XII (P. L. LXXVII, p. 696).

7) C. I, q. 1, c. 97 *Quod quidam*; Dist. XVC, c. 1. *Pervenit ad nos*.

8) C'est le début du *dictum* qui suit le canon *Presbyteros* (Dist. XCV, c. 2).

9) Cap. 1.

à débat, nous dit [1]) le Lombard, et il se propose d'y revenir encore ailleurs ; de fait, il s'est à diverses reprises préoccupé de ce problème, notamment pour l'extrême-onction [2]), dont la réitération se trouve plusieurs fois mise en question au XIIe siècle [3]). De tout cela, nous ne trouvons pas un mot chez Gandulphe. L'on peut porter à peu près le même jugement sur le chapitre qui traite de la reviviscence des péchés déjà pardonnés [4]).

Ce n'est donc point le théologien-canoniste qui a pu servir de modèle à Pierre Lombard dans le chapitre sur la confirmation ; c'est encore moins chez le Maître des Sentences que Gandulphe a pu trouver ses inspirations. Où donc s'en est-il allé les chercher ? Avant de passer à notre deuxième traité, répondons brièvement à cette question.

La réponse n'est pas difficile. Les échappées que les citations qui précèdent ont laissé entrevoir sur les dossiers pseudo-isidoriens dirigent notre attention vers les anciennes collections canoniques et, avant tout, vers l'œuvre de Gratien, qui éclipse, en se les assimilant, tous les recueils antérieurs. Gandulphe qui nous a laissé des gloses sur le *Décret* du moine bolonais [5]), trouvait ici une mine abondante. Comme les autres théologiens de son temps, le *De Consecratione* l'attirait d'autant plus que le titre *Liber de Sacramentis* [6]) se rencontrait déjà, peu de temps après Gratien, en tête de la troisième partie. Voyons comment il a recouru à ces sources canoniques.

1) Cap. 5.

2) IV Dist. XXIII, cap. 4.

3) Voir par exemple la *Summa Sententiarum*, VI, 15 (P. L. CLXXVI, p. 154). — Hugues de Saint-Victor, *De Sacramentis*, II, p. 15, cap. 3 (P. L. CLXXVI, p. 578). — Pierre le Chantre, ms. 14445 de la Bibliothèque Nationale, fol. 160, etc. Pour plusieurs esprits de l'époque qui faisaient consister le sacrement dans l'objet matériel, les concepts de sacrement et de non-réitérabilité étaient corrélatifs.

4) Ms. de Heiligenkreuz, fol. 56 r. Nous renvoyons le lecteur à l'étude que nous avons donnée sur cette matière dans la Nouvelle Revue théologique, p. 400-409.

5) Quelques-unes de ces gloses ont passé, grâce à Jean le Teuton (avant 1250), dans les notes marginales qui accompagnent certaines éditions du *Décret ;* voir, par exemple, l'édition de Lyon, 1624, p. 1913 d, 2000 u. etc. Un relevé des gloses conservées dans un certain nombre de manuscrits a été dressé par von Schulte, *Die Glosse zum Dekret Gratians von ihren Anfängen bis auf die jüngsten Ausgaben*, dans les *Denkschriften der k. Akademie der Wissenschaften* (Philos.-histor. Klasse). Band XXI, II. Wien, 1872, p. 52-55. Nous espérons pouvoir y apporter bientôt un complément. Voir aussi l'importance de ces gloses pour la question de l'ordre, dans Saltet, *Les Réordinations*. Paris, 1907, p. 316-323.

6) C'est le titre qu'on trouve dans le manuscrit CXXVII de la Bibliothèque du Chapitre métropolitain de Cologne, du XIIe siècle. Une étude comparée du *De Confirmatione* dans Hugues de Saint-Victor (*De Sacramentis*, II, p. 7 ; P. L. CLXXVI, p. 459-462) et dans Yves de Chartres (*Panormia* I, 113-122, P. L. CLXI, p 1073-1075) montrerait le recours fréquent des théologiens même spéculatifs comme Hugues, aux sources canoniques. Le *De Sacramentis* présente des extraits textuels introduits sans nom d'auteur dans les phrases mêmes de Hugues (ch 2, 4, 5, etc). Les préfaces

Ouvrons dans Gratien le *De Consecratione* à la cinquième distinction [1]). Nous trouverons qu'à part les titres, dont les deux premiers ne coïncident pas ou guère, neuf chapitres de Gandulphe, sur les onze que comprend son traité, sont littéralement empruntés aux dix canons du *Décret* sur la confirmation et se suivent dans le même ordre de part et d'autre. Seul le canon 9 n'a pas été transcrit par Gandulphe sous un titre spécial. De plus, entre la transcription du 9e et du 10e canon de Gratien, Gandulphe a intercalé deux chapitres qui ne se rencontrent pas dans la Dist. V du *De Consecratione* [2]) : ce sont ceux qui traitent du nom des baptisés et des confirmés. Le second de ces chapitres est pris au canon 60 *Baptizandi* du *De Consecratione* (Dist. IV) Ni Hugues de Saint-Victor, ni la *Summa Sententiarum* ne s'occupent de ce point : la constatation ne sera pas sans utilité pour la suite de cette étude.

Habituellement, les citations prises à Gratien [3]) sont précédées d'une courte introduction qui se contente de répéter la question sous la forme indicative ; parfois elles sont accompagnées de quelques mots de commentaire dans le genre de ces gloses littérales qu'affectionne Gandulphe et qu'il multiplie dans le reste de son œuvre. Signalons celles sur l'omission, par mépris, de la confirmation, à la fin du chapitre 3 et du chapitre 6 [4]) ; elles sont dans le mouvement d'idées qui guide les explications des autres théologiens de l'époque [5]). L'indication des sources est régulièrement fournie,

des anciens glossateurs sur le rôle des sacrements dans la répartition des matières du *Décret* sont non moins instructives à cet égard ; signalons ici un travail très richement documenté sur les sept sacrements et les premiers glossateurs de Gratien, travail qui vient d'être publié par le Dr F. Gillmann de Wurzbourg, dans Der Katholik (Mayence, août 1909).

1) Nous citons d'après l'édition de Friedberg, *Corpus juris canonici*, I, Leipzig, 1879, *De consecratione*, Dist. V, c. 1-10.

2) Ce sont les nn. 9 et 10 transcrits plus haut. Voici le contenu du ch. 9 (ms. de Heiligenkreuz, fol. 49 v.) : De pueris vero baptizatis vel confirmatis qui propriis nominibus in baptismo vel confirmatione nominati non sunt, quaeri solet, an sint rebaptizandi. Non enim Dominus ait : Ite, nominantes et baptizantes eos in nomine patris, etc. ; sed ait : Ite, docete omnes gentes, baptizantes, etc. Quare etsi propriis nominibus dum baptizantur vel confirmantur nominati non sunt, non tamen sunt rebaptizandi. Peccat tamen graviter qui non nominando proprio nomine quod ecclesiae consuetudo habet, aliquem baptizat. Alicui tamen videri poterit sine nomine baptizatis vel confirmatis, huiusmodi debere baptizari vel iterum confirmari, ne per pravam consuetudinem baptismus vel confirmatio in ecclesia Dei frequentetur, vel quia ab ecclesia generaliter hoc est constitutum et tenetur scilicet ut nemo sine nomine baptizetur.

3) Par ex. ch. 3 : Utrum dignius sit sacramentum confirmationis sacramento baptismatis aperte Melciades ostendit, etc. — Ch. 4 : Sed sacramentum confirmationis nonnisi ab episcopis perfici potest, ut Eusebius Papa ait, etc.

4) Ch. 3 : id est habens unum, scil. sacramentum baptismatis, perfectus esse non potest si contempserit alterum, id est sacramentum confirmationis. — Ch. 6 : id est, si in confirmatione episcopi confirmari contempserit.

5) Voir, par exemple, la *Summa Sententiarum*, VI, 1 (P. L. CLXXVI, p. 139, A).

excepté au chapitre 7, qui remplace, par la formule générale: *Statutum est*, la mention du concile de Meaux [1]; mais plusieurs des plus vieux manuscrits du *Décret* ne contenaient pas cette indication. Quant aux variantes habituellement sans importance, la fidélité avec laquelle Gandulphe suit Gratien nous permet de ne pas nous attarder davantage aux rapports entre le Lombard d'une part, Gratien, Hugues de Saint-Victor ou la *Summa Sententiarum*, de l'autre [2].

Le traité sur la confirmation ne peut donc nous autoriser à mettre dans une dépendance immédiate de parenté les sentences du Lombard et celles de Gandulphe ; les deux auteurs, s'ils se sont connus, ont agi ici comme s'ils ne se connaissaient pas. Reste à voir si le traité sur les ordres ecclésiastiques légitime les mêmes conclusions.

* * *

Ce traité occupe chez le *Magister Sententiarum* les dix-neuf chapitres de la distinction XXV [3]; chez Gandulphe il prend un folio environ [4]. Les points de contact entre les deux auteurs s'y révèlent intimes [5].

Après un préambule sur les clercs et la tonsure, (cap. 1-4), le traité du *Magister* passe en revue les divers degrés de la hiérarchie depuis l'ostiariat jusqu'au pontificat ; à chacun des sept ordres (cap. 5-12) il consacre trois paragraphes : sur la notion et les attributions de chaque degré, sur l'ordination et ses cérémonies, sur l'exemple de Jésus-Christ dans l'exercice de ces ordres. Pour

1) *De Consecr.* Dist. V, c. 7 *Ut episcopi.* Voir la note critique de Friedberg, *op. cit.*, n. 72.

2) Contentons-nous de signaler le fragment anonyme de Melchiade dans Pierre Lombard, cap. 4. La comparaison avec Gratien-Gandulphe est suggestive.

3) Pierre Lombard, *op. cit.*, p. 602-607.

4) Mss. de Heiligenkreuz, fol. 56 v.—57 r. ; Turin, A. 57, fol. 81 v. 1—82 r. 2 ; Turin, A. 115, fol. 93 r. 1—94 v. 1. Contrairement à Pierre Lombard (IV. Dist. XXV), Gandulphe ne parle pas ici des ordinations des hérétiques, des simoniaques, etc. Il a quelques lignes sur les sacrements des hérétiques et des mauvais prêtres à propos du baptême et de l'Eucharistie (ms. de Heiligenkreuz, fol. 48 v. et 51 v.). Les discussions sur les réordinations étaient pourtant loin d'être assoupies de son temps, et lui-même y a pris une part glorieuse. Le manuscrit de la Bibliothèque royale de Bamberg (P. II. 4) contient des extraits de Gandulphe qui font vivement regretter l'absence de ce chapitre dans ses Sentences. Voir Saltet, *op. cit*, p. 320 ; von Schulte, *Literaturgeschichte der Compilationes antiquae,* dans les *Sitzungsberichte* de Vienne déjà cités. Vol. 66, pp. 58 et suiv. (Wien 1871).

5) Pour ne pas allonger ces pages, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à une étude des sources de Pierre Lombard qui a paru déjà en partie dans la Revue d'histoire ecclésiastique (1909, avril et octobre). Nous nous contentons de rappeler ou de résumer ici les notions indispensables.

finir, nous trouvons quelques chapitres sur les patriarches, les métropolitains, les archevêques et les évêques, sur le chantre (cap. 13-19) ; la distinction se ferme par quelques lignes sur les devoirs d'édification des ministres sacrés et sur l'étymologie du mot *missa* (cap. 19), qui est déjà venue dans le traité sur l'Eucharistie. A part quelques points de détail, Gandulphe suit la même marche [1].

Examinons le préambule. Des quatre chapitres qui y répondent dans les sentences du *Magister* [2], Gandulphe en supprime à peu près trois, à savoir : une partie du premier, qui propose, en une phrase de synthèse, l'exemple de Jésus-Christ dans l'exercice de chaque ordre; le second en entier, où se trouve un bref aperçu théologique sur les effets de grâce produits par le sacrement ; et presque tout le troisième, où sont mentionnées les qualités requises chez les clercs. Ce qui reste du préambule du Lombard constitue, avec le quatrième chapitre en entier, la matière de cinq courts paragraphes dans les Sentences de Gandulphe. Nous en donnons les titres immédiatement, en ajoutant, à l'exemple du manuscrit de Troyes, les numéros d'ordre :

1. De ecclesiasticis gradibus qui sunt VII in sacramentum septiformis gracie.
2. Quid significet corona clerici ?
3. Quare summitas capitis clerici radatur ?
4. Quare usque ad revelationem aurium et oculorum capilli tondeantur ?
5. Unde ecclesiastica tonsura exordium sumpsit ?

Par la liste de ces questions, l'on voit sans peine que Gandulphe n'a pas suivi la même ordre que Pierre Lombard : il rejette à la fin tout ce qui regarde la tonsure : son exposé y gagne en limpidité et tranche à son avantage sur les répétitions inutiles et embrouillées du Lombard. L'on en jugera par la comparaison avec le texte du Lombard ; pour ne pas allonger ces pages, nous nous contentons de transcrire en note les chapitres de Gandulphe [3]) et de mettre en parallèle quelques lignes des deux auteurs sur la tonsure. L'édition de

1) IV, Dist. 13, cap. 1 (édition Quaracchi, p. 300).

2) Nous en transcrivons ici les titres : 1. De ordinibus ecclesiasticis, quot sint? 2. Quare septem sint? 3. Quales assumendi sunt ad clerum? 4. De corona et tonsura.

3) 1. Nunc de ecclesiasticis ordinibus agendum videtur. Septem autem sunt spiritualium officiorum sive ordinum gradus ut ex dictis sanctorum patrum habetur in sacramentum septiformis spiritus . hostiarii, exorciste, acoliti, subdiaconi, diaconi, sacerdotes. Qui omnes clerici vocantur, id est, sortiti, id est, in sortem divini ministerii electi. Cuius nominis causam exponens Isidorus ait: Cleros et clericos hinc appellatos credimus quia Matthias sorte electus est, quem primum per apostolos legimus ordinatum. Cleros enim grece, latine sors vel hereditas dicitur. Propterea

Quaracchi [1]), ou, à son défaut, l'édition des Sentences dans Migne [2]) ou dans les œuvres de saint Thomas [3]), permet facilement une étude comparative complète.

Voici le passage sur la tonsure :

Gandulphe. 2. Corona regale decus significat et servire Deo regnare est. Unde ecclesie ministri reges dicuntur; se enim et alios verbo et exemplo regere debent, ut os turturis retorqueatur ad assellas (Levit. V. 8). 3. Summitas capitis nudatur ut ad deum mens libera monstretur... 4. Tondentur autem capilli usque ad revelationem oculorum et aurium ut vitia in corde et opere pullulantia precidenda doceantur ne ad audiendum et intelligendum verbum dei mens praepediatur.

Lombard. 4. Corona regale decus significat et servire Deo regnare est. Unde ministri ecclesiae reges esse debent ut se et alios regant, quibus Petrus ait : Vos estis genus electum, regale sacerdotium etc. (1 Petr. II, 9). Summitas capitis desuper nudatur ut eorum mens ad Deum libera monstretur... Tondentur etiam capilli usque ad revelationem sensuum, scilicet oculorum et aurium ut vitia in corde et opere pullulantia doceantur praecidenda ne ad audiendum et intelligendum verbum Dei praepediatur mens ..

La dépendance des deux auteurs n'est pas contestable : l'un des deux a eu sous les yeux le texte de l'autre. La comparaison avec les chapitres 1 et 2 du *De Sacramentis* (II, pars 3) qui sert de source à ces passages, le montre à l'évidence [4]) ; dans l'hypothèse de la postériorité de Gandulphe, l'utilisation directe du *De Sacramentis* est exclue par la nature même des variantes qui rapprochent entre eux les deux Sententiaires et les écartent du texte de Hugues. Les éléments personnels au canoniste bolonais se réduisent à la citation du

ergo dicti sunt clerici, quia de sorte Domini sunt, vel quia Deum partem habent: Generaliter autem clerici nuncupantur omnes qui sunt (serviunt) in ecclesia Christi; quorum gradus et nomina sunt: hostiarius vel psalmista, lector, exorcista, acolitus, subdiaconus, diaconus, sacerdos... 3. monstretur. Summitas enim capitis designat eminentiam mentis; eiusdem revelationem declarat nudatio capitis... 5. Tonsure autem ecclesiastice a Nazareis exortus videtur usus qui prius crine servato, deinde ob vite continentiam caput radebant et capillos in ignem sacrificii ponebant. Hinc usus inolevit ut qui divinis cultibus mancipantur quasi Nazarei, id est, sancti crine posito in veniantur. In actibus etiam Apostolorum Priscillam et Aquilam hoc fecisse legitur. Paulus quoque et alii quidem discipuli Christi hoc fecerunt.

1) *Op. cit.*, tome IV, p. 602-603.

2) P. L. CXCII, p. 900-901.

3) *Summa Theologica S. Thomae Aquinatis*, édit. Migne. Paris, 1867, tome I, p. 390-391.

4) Un des plus vieux manuscrits sûrement datés de Pierre Lombard (Troyes 900, ancien de Clairvaux, transcrit en 1158) ne fournit pas de variantes qui infirment les conclusions basées sur le texte de ces chapitres dans l'édition de Quaracchi. Nous exprimons ici tous nos remerciements à M. Morel Payen qui a obligeamment contrôlé les passages en question.

Lévitique dont la glose de Strabon, à la suite de Grégoire le Grand, fournissait l'application morale [1]). De plus, dans le texte de Gratien qui précède, les variantes témoignent nettement d'une transcription directe par Gandulphe du début du canon *Cleros* [2]) : or, les autres parties [3]) de l'œuvre du Bolonais accusent aussi un emploi fréquent de ces deux sources. La courte glose : *id est in sortem divini ministerii electi*, n'est pas de Gandulphe (ch. 1) ; elle se retrouve au début du chapitre 4 de Pierre Lombard.

Duquel des deux auteurs voit-on se dessiner ici la priorité ? Le manque d'une suite bien logique dans le développement du *Magister* peut s'accommoder à la rigueur des deux hypothèses : par ses additions, il aurait troublé l'ordonnance limpide de son modèle ; ou bien Gandulphe aurait rétabli chez son prédécesseur l'ordre et la clarté. Avouons qu'entre ces deux alternatives, la seconde satisfait davantage, car il était facile au Lombard de respecter la marche de son modèle en intercalant avant la tonsure son texte d'Isidore (Gratien). Cette hypothèse de la priorité du Lombard s'appuie sur une considération fournie par le texte : la ligature, si naturelle chez Gandulphe après la suppression de deux chapitres du Lombard : *(Septem autem sunt... gradus... ut... habetur) in sacramentum septi-*

1) C'est la phrase : *ut os turturis retorqueatur ad asellas*. Les traductions anciennes donnent le même mot que la vulgate : *pennulas*. Nous n'avons pu trouver l'origine de cette substitution dans Gandulphe. Le commentaire de Troyes place ici aussi la même constatation : *Gandolfus solus* (fol. 173 v. 1). Le canoniste théologien s'inspire ici de l'interprétation morale de Grégoire le Grand (*Homiliae in Ezechiel*, lib. I, hom. 7, n. 10. P. L. LXXVI, p. 84 B.) qui avait passé dans la glose de Strabon (P. L. CXIII, p. 309 C) et qui se retrouvait fréquemment dans les commentaires. Voir, par exemple, au XIIe siècle, Raoul de Flaix († 115[7]), *Commentarii in Leviticum*, lib. III, cap. 6, dans la *Maxima Bibliotheca veterum Patrum*. Lyon 1677, tome XVII, p. 72 B.

2) Gratien et Gandulphe concordent pour les variantes principales *(propterea ; Domini sunt ; nuncupantur ; ostiarius, psalmista* (vel) *lector)*, contre Pierre Lombard *(ideo ; sunt Domini ; nuncupati sunt ; ostiarius, lector)*. Remarquons aussi les deux énumérations du chap. 1 de Gandulphe : *hostiarii, lectores*, etc., et *hostiarius vel psalmista, lector*, etc., la première au début, la seconde à la fin. Gandulphe s'écarte ici du Lombard, qui écrit *hostiarius*, *lector*, etc., et de Gratien, qui reproduit Isidore sans unir par la particule *vel* les deux mots *hostiarius* et *psalmista (Etymolog.*, VII, 12, n. 3). Un emprunt immédiat au docteur de Séville semble suffisamment écarté par l'utilisation continuelle du *Décret* dans toute l'œuvre du Bolonais.

3) Le *Décret* a été utilisé directement par Gandulphe, entre autres dans le chapitre sur la reviviscence des péchés (ms. de Heiligenkreuz, fol. 56 r. v.). Cfr. Nouvelle Revue théologique, *article cité*. Gandulphe nomme aussi Gratien dans un paragraphe sur le *raptus* (ms. de Turin, 57 fol. 97 v. 1). Walafrid Strabon est cité en divers endroits, sous le nom ordinaire de *Strabus*, même dans le résumé de Bamberg (ms. B. IV, 29) ; d'autres fois, Gandulphe lui emprunte le nom des auteurs entrés dans cette compilation. Le commentaire de Troyes signale fréquemment les omissions du Lombard, qui puise dans la glose sans citer ses sources, par ex. fol. 120 r. 2, 121 r. v. 122 r. v. 146 v. 2. etc.

formis spiritus (ch. 1), devient chez le *Magister* (ch. 3) un vrai tour de force : il aurait ici coupé la phrase de son modèle, pour y introduire de nouveaux éléments et serait parvenu à respecter les mots : *in sacramento (-um) septiformis spiritus*, en les faisant entrer dans une phrase nouvelle. Chez Gandulphe le changement de cas, s'il n'est pas dû à un copiste, n'a rien qui doive étonner, et ainsi s'amorçait sans peine l'énumération qui suit. Enfin, si le texte de Gandulphe, à le supposer postérieur à Pierre Lombard, n'avait besoin pour se compléter d'aucun recours au *De Sacramentis* de Hugues de Saint-Victor, il n'en était pas de même de celui du *Magister ;* les mots : *in semetipso exhibuit... et reliquit* (ch. 1 ; *De Sacram.*, ch. 5, *ad finem)*, l'utilisation du texte de Pierre (ch. 4 ; *De Sacram.*, ch. 1), etc., trahissent une utilisation personnelle de l'œuvre victorine. En cas de priorité, Gandulphe, copié par le Lombard, avait déjà sûrement utilisé les mêmes passages du *De Sacramentis*, car le parallélisme y est trop textuel. Il faudrait donc ajouter une nouvelle source à celles qu'a utilisées le *Magister:* cela compliquerait notablement la mosaïque que constitue son œuvre et, chose fort curieuse, au lieu de prendre directement dans Hugues les passages qu'il a en commun avec Gandulphe, il les modifie d'abord d'après son modèle bolonais, puis retourne à la source victorine pour y puiser directement. Enfin, une variante de nulle valeur pour le sens de la phrase présente ici une réelle portée : ce sont les mots *revelatio* SENSUUM, ID EST, *oculorum et aurium* (ch. 4 ; *De Sacram.*, ch. 2) — Gandulphe (ch. 4) n'a pas les mots en capitales — qui trahissent un écart entre le *Magister* et Gandulphe en faveur de l'utilisation première du texte de Hugues par le Lombard ; cette addition est, en effet, de trop peu de conséquence pour qu'il faille s'arrêter à l'hypothèse d'un complément postérieur apporté par Pierre Lombard à l'expression abrégée de Gandulphe.

* * *

Passons au développement sur chacun des sept ordres.

Cette partie du traité de Gandulphe [1]) présente d'un bout à l'autre un texte qui concorde littéralement, ou à peu près, avec les phrases du Lombard [2]) ; mais ce dernier fournit en outre des développements fort abondants qui ne se rencontrent pas dans Gandulphe [3]).

1) Mss. de Heiligenkreuz, fol. 56 v. — 57 r. ; Turin, A. 57, fol. 81 v. 1 ; A. 115, fol. 93 r. 1,
2) Dist. XXIV (édition Quaracchi, p. 602-657).
3) Notons d'ailleurs que toute l'œuvre de Gandulphe se caractérise par un texte beaucoup moins abondant que celui du *Magister*. La conclusion qui surgira de cette

Le traité du Bolonais est donc un résumé de celui du maître de Paris, ou celui-ci n'est qu'une nouvelle édition, revue et considérablement augmentée, de celui de Gandulphe. A quelle solution faut-il s'arrêter ?

Les sources de ces chapitres nous sont connues : ce sont le *Décret* de Gratien, le *De Sacramentis* de Hugues, le *De Excellentia ecclesiasticorum ordinum* d'Yves de Chartres [1] ; les deux auteurs y ont même puisé, directement ou indirectement, avec une avidité qui ne leur a pas permis de nous donner plus de trois lignes de leur propre cru. A part quelques mots, ces lignes se retrouvent textuellement dans les deux œuvres [2].

Le contact personnel de Pierre Lombard avec chacun des trois modèles cités est hors de tout conteste : nous en avons la preuve dans les longs développements auxquels nous avons fait allusion plus haut et qui ne proviennent pas de Gandulphe. Citons ici en note, pour fournir quelques exemples, des emprunts [3] au *Décret*, à Yves de Chartres et à Hugues de Saint-Victor. Plus loin, nous interrogerons les variantes offertes par les passages communs.

Pour Gandulphe, la question doit se résoudre aussi par l'affirmative si on la réduit à la connaissance de Gratien : le code canonique qu'il paraphrasait dans ses gloses était évidemment familier au canoniste-théologien ; une preuve nous en est fournie par notre étude qui précède sur la confirmation ; l'on peut en dire autant du chapitre sur la reviviscence des péchés [4] et de maint autre endroit, par exemple une citation du nom de Gratien dans le paragraphe

étude se trouve donc fortement corroborée par l'examen comparatif des deux ouvrages : à part certains chapitres du premier livre, il est rare que le Lombard n'ait pas plus que Gandulphe et dans des termes qui ne font pas de son travail une nouvelle édition augmentée. (Voir par exemple les chapitres sur le mal, la création, etc. ms. de Heiligenkreuz, fol. 15 etc., 18 etc.) Ici nous n'avons en vue que l'étude comparative du traité sur les ordres.

1) Voir plus haut les références (page 592, notes 1-3).

2) C'est la fin du chapitre sur les acolythes : *huius officii formam — Aquilonis.* Nous n'en avons trouvé le modèle dans aucune source imprimée ou inédite. Le commentaire de Troyes (fol. 174 r.) signale ici un emprunt fait par le Lombard à Gandulphe. A la fin du chapitre sur les prêtres, les mots : *et discipulis dedit* sont ajoutés par le Bolonais (cap. 12).

3) Emprunts au *Décret* : chap. 7, sur les exorcistes, la fin sur l'ancienne loi ; chap. 10, sur les sous-diacres, une partie des fonctions ; chap. 11, sur les diacres, quelques généralités ; chap. 12 sur les prêtres, étymologie du nom, etc. etc. Emprunts personnels à Hugues et à Yves : chap. 6, l'exemple de Jésus-Christ, les qualités du lecteur ; chap. 10, sur les sous-diacres, la loi de la continence ; chap. 11, sur les diacres, quelques rapprochements symboliques et une partie de l'exemple de Jésus-Christ, etc. etc. Fort souvent, Gandulphe abrège en supprimant des incises ou en passant des phrases entières.

4) Voir Nouvelle Revue théologique, *article cité.*

sur le *raptus* [1]). Le traité des sept ordres qui nous occupe en ce moment, accuse lui aussi une connaissance personnelle du *Décret* [2]); dans le chapitre sur les *Ostiarii*, se lit un canon de Gratien qui manque chez le théologien de Novare ; de plus, même quand il s'aide de la transcription de Pierre Lombard, Gandulphe ne manque pas fort souvent d'indiquer la provenance du canon utilisé par le maître des Sentences : il ajoute alors les mots : *ut Isidorus ait* [3]). Il n'y aurait donc rien d'étonnant à voir Gandulphe recourir au *Décret* même pour les passages qu'il a en commun avec Pierre Lombard : des faits que nous venons de signaler se dégage déjà cette présomption générale qui infirme toute conclusion basée sur la fidélité de Gandulphe à suivre Gratien, mais corrobore l'argument basé sur la relation inverse. Voyons ce que fournit ici l'étude des variantes.

Si le texte du canon transcrit dans le préambule prouve une transcription de Gratien, indépendante du *Magister* [4]), il serait inexact de généraliser la conclusion insinuée par cet exemple ; car d'autres cas se présentent où l'examen des variantes nous suggère la solution contraire : c'est par Pierre Lombard que le texte de Gratien est arrivé chez Gandulphe.

Le chapitre sur les *Ostiarii* commence, chez l'un et l'autre auteur, par un canon de Gratien (Dist. XXI, c. 1, *Cleros*, § 19). Gandulphe s'y écarte une seule fois de Gratien, en ajoutant *(ostiarii idem et janitores) sunt ;* mais en cela il reste fidèle à Pierre Lombard (cap. 5). Le fait est d'autant plus frappant, qu'aussitôt après il emprunte directement à Gratien un canon qui manque à Pierre Lombard (Dist. XXV, c. 1, *Perlectis*, § 1).

Dans le chapitre sur les *Lectores*, il quitte Pierre Lombard et Gratien, en supprimant le mot *populis* et toute la fin du canon (Dist. XXI, c. 1, *Cleros*, § 15) qui se trouve complet chez Pierre Lombard (cap. 6).

Une même constatation se dégage du chapitre sur les *Exorcistae ;* Gandulphe s'y écarte du *Magister* qui reste fidèle à Gratien [5]) ; par

1) Ms. de Turin, A. 57, fol. 97 v.

2) C'est le canon *Perlectis*, Dist. XXV, c. 1, § 1. Le Lombard (ch. 5) donne, à la place de ce canon, la fin du paragraphe sur les *Ostiarii* contenu dans le canon *Cleros* (Dist. XXI, c. 1, § 19), qui exprime les mêmes idées que l'autre.

3) Nous trouvons cette indication au ch. 6, sur les *ostiarii ;* ch. 7, sur les *lectores iuxta Ysidorum ;* ch. 8, sur les *exorcistae ;* ch. 9, sur les *acolythi ;* pour les trois ordres suivants, elle fait défaut (ch. 10, 11, 12).

4) Voir plus haut, p 591, n. 4.

5) Dist. XXI, c. 1, *Cleros*, § 18 et Dist. XXV, c. 1, *Perlectis*, § 2 : *vocantur*, *ut per eum*, *manus* dans Gandulphe, contre *vocantur*, *per eum ut*, *manusque* dans Lombard et Gratien.

contre, quand Lombard quitte Gratien, Gandulphe en fait autant [1]).

Les citations de Gratien dans le chapitre des *Acolythi* fournissent un autre exemple : Gandulphe y reste fidèle à Pierre Lombard [2]) quand celui-ci s'écarte de Gratien (Dist. XXI, c. 1, *Cleros*, § 17 et Dist. XXV, c. 1, *Perlectis*, § 3) et s'il s'écarte une seule fois de Pierre, ce n'est pas pour reproduire le texte de Gratien : il supprime, comme Gratien, *urceolum cum aqua*, mais ajoute *subdiaconis*.

Il en va de même au chapitre des sous-diacres : à part le mot *vocabantur* qui se rapproche trop de *vocantur* pour qu'on puisse y asseoir une conclusion ferme, Gandulphe est contre Gratien et quand il s'écarte de Pierre Lombard et quand il le suit [3]).

Les suppressions de Gandulphe dans les canons que citent les chapitres sur les diacres et les prêtres (Dist. XXI, cap. 1, *Cleros*, § 12 Dist. XXV, cap. 1, *Perlectis*, § 8) et la prépondérance des variantes en discordance avec le texte de Gratien, même là où le Lombard reste fidèle à sa source canonique, orientent nettement vers la même conclusion : malgré la connaissance personnelle qu'il avait du *Décret*, Gandulphe a puisé directement dans Pierre Lombard. Les cas fort rares où une variante de quelque portée signale un écart entre le Lombard et Gratien en même temps qu'une entente entre Gandulphe et Gratien, ne suffisent pas, pensons-nous, pour ébranler ce résultat [4]).

L'examen de quelques particularités ne fera d'ailleurs que le confirmer. Par une anomalie assez étrange, le Lombard brise la symétrie de son cadre ordinaire, en parlant des *Ostiarii ;* il lui manque le canon : *ad ostiarium pertinet.* S'il avait eu Gandulphe sous les yeux, il pouvait l'y transcrire ; mais, copiant directement le *Décret*, il se trouvait, à la fin du canon *Cleros*, § 19, avoir déjà la même idée que celle du canon *Ad ostiarium pertinet* (Dist. XXV, *Perlectis*, § 1) et à peu près dans les mêmes termes. Chez Gandulphe, canoniste bien au

1) *Vel super eos* et *domini Jesu* dans Gratien, contre *et super eos* et *Domini* dans Lombard et Gandulphe.

2) *Acolythi vero grece, vel, et deportantur ab eis, effugandas aeris tenebras, cum sol... rutilet* dans Lombard et Gandulphe, contre *Acolythi grece, aut, ab eis et deportantur, effugandas tenebras, dum.. , rutilat* dans Gratien.

3) *Qui grece*, les mots *quos nos subdiaconos dicimus* supprimés, dans Gandulphe, contre : *Grece, quos nos subdiaconos dicimus* dans Lombard et Gratien. *Ipsi suscipiunt, superponendas altaribus* dans Lombard et Gandulphe (ms. de Heiligenkreuz) contre *suscipiunt, altaribus superponendas* dans Gratien.

4) C'est ainsi que dans le chapitre sur les diacres (Gand. ch. 11, Lomb. ch. 12), où la transcription par le Bolonais du canon *Perlectis*, § 7, se rapproche sensiblement du texte du Lombard, pour s'écarter de celui de Gratien, Gandulphe a fort bien pu ajouter les mots qui manquaient à son modèle : *ipse hortatur clamare ;* les mots *ad populum* ajoutés par le Lombard se retrouvent dans quelques manuscrits du *Décret*.

fait, la substitution s'explique parfaitement. Dans le chapitre des lecteurs, Gandulphe met partout le pluriel, ce qui est plus logique ; pourquoi le Lombard aurait-il rompu avec son modèle en introduisant tantôt le pluriel, tantôt le singulier? L'on pourrait multiplier ces considérations, auxquelles s'ajoute toujours le fait du recours personnel aux sources pour tous les passages que ne présente pas Gandulphe.

*
* *

L'examen des variantes qui portent sur les textes de Hugues ou d'Yves de Chartres, mènera plus rapidement à une conclusion. Notons d'abord chez le *Magister* l'énorme prépondérance des citations victorines ou chartraines ; Gandulphe fait ici d'abondantes suppressions [1]) : ce sont les passages qui traitent des ordinations et de l'exemple de Jésus-Christ, outre ceux qui contiennent des considérations plus générales sur les diacres et les prêtres. Or la fréquence avec laquelle le Lombard restituerait ou développerait d'après le texte de Hugues ou d'Yves [2]), les suppressions ou les abrégés de Gandulphe, le soin qu'il mettrait à substituer à la transcription du Bolonais, les particularités de ses modèles, rendent invraisemblable l'hypothèse de la priorité de Gandulphe [3]).

Dans les passages communs, il suit presque toujours Pierre Lombard ; quand il s'en écarte, ce n'est pas pour se rapprocher de Hugues ou d'Yves [4]). Par contre, nous trouvons quelques variantes qui plaident nettement pour l'utilisation antérieure des mêmes

1) Voir plus haut ces suppressions, p. 594, n. 3, où sont indiqués les emprunts sûrement personnels faits par le *Magister* au *Décret*. Le commentaire de Troyes dit souvent : *istud non est in Guand.*, fol. 174 v. 1 ; *hec vero clausula non est in Guand.*, fol. 175 r. 1 ; *illud totum non est in Guand.*, fol. 173 v. 2, etc.

2) Pour les sources de ces passages (Yves et Hugues), nous nous contentons de renvoyer à l'article cité de la Revue d'histoire ecclésiastique.

3) Un argument du même genre est fourni *passim* par la comparaison de longs passages du IVe livre ou des précédents, où le texte du Lombard est toujours plus développé que celui de Gandulphe et accuse un recours personnel aux sources qui seraient communes. Les citations des Pères en outre y sont fréquemment abrégées par Gandulphe. L'on peut en dire autant des nombreux endroits où Pierre Lombard s'en prend aux *garruli ratiocinatores* de l'époque ; Gandulphe supprime en général tous ces passages, ce qui donne à son œuvre, plus qu'à celle du Lombard, l'aspect d'avoir été écrite en dehors de toute préoccupation d'adversaires : cette caractéristique corrobore sensiblement la position défendue ici ; il est peu vraisemblable que le *Magister* ait pu insérer ces attaques en dissimulant si complètement la suture.

4) La fidélité de Gandulphe à suivre le Lombard réduit à quelques cas seulement l'argument fourni par les variantes. L'omission de l'imposition des mains dans l'ordination des prêtres se rencontre chez les deux Sententiaires, tandis que Hugues a le texte complet, comme le remarque encore une fois l'anonyme de Troyes (fol. 174 v. 2). Nous exposons ailleurs ce qui regarde cette omission du Lombard.

sources par le théologien de Novare ; citons ici seulement celles que présentent les chapitres sur les exorcistes et sur les diacres : dans le premier, la formule des ordinations donne *habete* chez Gandulphe, *habetote* [1]) chez le Lombard et Yves ; pour l'exemple de Jésus-Christ, le Lombard, Yves et Hugues emploient le verbe *recipere*, Gandulphe *possidere*. Les lignes sur les diacres portent chez Gandulphe ; *stolam ponit : imponit. Qui quando ad ministerium applicantur*, ce qui est un non-sens [2]) ; *hii antequam* ; chez le Lombard, d'accord avec Yves et Hugues, nous trouvons : *stola ponitur ; imponit, quia ad ministerium applicantur ; hi autem antequam.* La formule de Hugues, Yves et Pierre Lombard sur l'exemple de Jésus-Christ dans l'exercice du diaconat est mutilée par Gandulphe ; par contre, celle qui signale chez le Sauveur l'exercice du sacerdoce revêt chez le Bolonais une courte addition qui constitue une inexactitude ; car les mots *et discipulis dedit (panem et vinum)*, expriment une fonction des diacres, comme le Lombard l'avait dit à la suite d'Yves et de Hugues, *Sacramentum carnis et sanguinis discipulis dispensavit.* Le commentaire anonyme de Troyes le fait remarquer : *ex isto et ex precedenti XXXV* (il renvoie au paragraphe de la fin de son commentaire sur les diacres) *patet quod in Cena gessit similiter officium sacerdotis et levite secundum rationes diversas* [3]).

* * *

Passons quelques paragraphes qui suivent ; l'examen des sources s'y prolongerait sans grande utilité, et arrêtons-nous à la question (ch. 14) : *Quare ordo ecclesiasticus dicitur sacramentum ?* [4])

Les mots *et dicuntur* HII *sacramenta* portent l'estampille du plagiat. Ce nominatif pluriel que fournissent nos trois manuscrits de Gandulphe est sans explication. Rapprochons-le du texte de Pierre Lombard (ch. 19) et tout s'explique sans peine : le mot *ordines* est tombé qui se rencontrait dans le modèle. La relation inverse entre ces deux rédactions resterait ici une énigme [5]).

1) Le manuscrit de Troyes 900, fol. 197, porte *habete.*

2) La constatation se fait facilement dans la note qu'ajoute le Commentaire de Troyes à l'ordination des diacres et des prêtres, où il explique les mots : *quia ad ministerium* d'après le texte de Hugues (fol. 174 v. 2).

3) Fol. 175 v. 1.

4) Voici le texte de Gandulphe : « Dici autem potest ordo signaculum quoddam, id est sacrum quoddam quo spiritualis potestas traditur ordinato et officium, et dicuntur hii sacramenta quia in horum perceptione res sacra, id est gracia, confertur quam figurant ea que ibi geruntur. » Les trois manuscrits de Heiligenkreuz, fol. 57 r. Turin, A 57, fol. 82 r. 2, et A. 115, 93 v. 2, sont d'accord.

5) Un exemple similaire se rencontre dans le traité sur l'Eucharistie où un agen-

La fin du traité : *ab his autem predictis gradibus missarum solemnia assidue celebrantur* (ch. 17), qui introduit deux lignes sur l'étymologie — fort suspecte d'ailleurs ! — du mot *missa*, corrobore parfaitement notre conclusion. Pierre finit son développement en reprenant la finale du sermon chartrain [1]), que Hugues avait placée à la fin du chapitre sur les prêtres ; cette exhortation qui se termine chez le Lombard par la mention des mystères sacrés, permettait cette courte addition sur le mot *missa*. Gandulphe n'en a pris que les dernières lignes, omettant tout ce qui ne l'intéressait pas pour son résumé. Mais il est difficile d'admettre que les sept ordres précités : *ab his predictis gradibus*, aient chacun une part aux cérémonies de la messe : les portiers et les exorcistes notamment n'y ont rien qui puisse figurer parmi les attributions décrites par Gandulphe. Le *Magister* avait parlé en général des ministres du Christ, changeant en *ministri* le mot *sacerdotes* qu'il trouvait chez Yves ou chez Hugues et généralisait davantage en parlant des rites sacramentels et de la messe : *a quibus divina sacramenta percipiunt et missarum solemnia audiunt (plebs)*. Ici encore, la transcription a laissé sa marque.

* * *

Il reste donc acquis que 1° le quatrième livre de Gandulphe fournit des pages indépendantes du Lombard, si pas de Gratien ; nous en avons la preuve dans le *De Confirmatione ;* 2° il présente, par contre, des chapitres qui résument le maître des Sentences, comme le traité *De Ordinibus ;* 3° son œuvre se place ainsi chronologiquement après celle du théologien de Novare [2]). Nous verrons en une autre occasion si ces conclusions peuvent s'appliquer aussi aux autres livres de l'ouvrage.

J. DE GHELLINCK, S. J.

cement de deux textes de saint Augustin s'explique par la priorité du Lombard (IV Dist. IX, n. 1) et la transcription résumée de celui-ci par Gandulphe (ms. de Heiligenkreuz, fol. 50 v.) sans qu'il faille recourir à Gratien *(De Consecrat.* II, c. 47).

1) P. L. CLXII, p. 519 D. et *De Sacram.*, II, p. 3, cap. 12 (P. L. CLXXVI, p. 430 A.)

2) C'est la conclusion à laquelle arrivait M. Saltet par une autre voie *(Les Réordinations*, Paris 1907, p. 317-318) ; mais le texte de Pierre Manducator, mentionné par le résumé de Gandulphe (Bamberg, ms. B, IV, 29, fol. 131 v. 1) ne figure pas dans l'œuvre complète.

X.

Le testament philosophique de M. Naville [1]).

Pour ceux qui aiment les spéculations philosophiques alliées au bon sens et à la générosité d'âme, appuyées d'une érudition sûre, exprimées en un style limpide, élégant et sans recherche, c'est toujours une bonne fortune que la publication d'un volume de M. Ernest Naville. Tout livre mérite qu'on s'y arrête quand il est dû à la plume qui nous a donné *La vie et les pensées de Maine de Biran*, à l'auteur de *La logique de l'hypothèse*, cet ouvrage classique qui semble digne de prendre place dans toutes les bibliothèques à côté de *L'art d'arriver au vrai* de Balmès.

Mais le dernier livre de M. E. Naville a des titres tout particuliers à l'attention. Il apparaît en effet, à raison de la longue et féconde carrière qui a précédé sa publication, à raison de son caractère synthétique, à raison du récent décès de son auteur, comme un testament philosophique.

M. Naville avait donné naguère *Les philosophies négatives ;* l'objet du présent livre, ce sont *les philosophies affirmatives*, parmi lesquelles la sienne propre prend place ; philosophies affirmatives, c'est-à-dire philosophies qui reconnaissent à la pensée humaine le pouvoir d'atteindre par des procédés rationnels un principe premier qui fournisse dans la mesure du possible l'intelligence de l'univers. A elles l'auteur réserve la dénomination de « systèmes » qu'il refuse aux philosophies négatives. L'exposé complet d'un système se compose, selon lui, de trois parties : l'analyse d'abord, qui se met en présence des phénomènes de tous ordres et s'efforce de discerner quels sont les éléments distincts et primitifs dont les combinaisons diverses constituent les parties de l'univers accessibles à notre observation ; l'étude des hypothèses ensuite, qui a pour but de discerner quelle est, entre les déterminations possibles du principe premier, celle qui présente la meilleure solution du problème universel ; la synthèse enfin, dont le but est de relier les données de l'expérience à la détermination choisie du principe premier et ce par une vérification complète de l'hypothèse et non plus seulement par un contrôle provisoire. Un système philosophique est ainsi

1) Ernest Naville, *Les systèmes de philosophie ou les philosophies affirmatives*. Un vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. Paris, Alcan, 1909.

étudié, moyennant cette triple démarche, à l'égal d'un système scientifique quelconque.

L'auteur nous avoue, avec une modestie qui n'est pas sans mérite à notre époque, que cette triple tâche, objet idéal de ses efforts, n'a pu être complètement remplie par lui : la seconde seule a pu être épuisée ; quant à la première et à la troisième, il n'a pu que fixer des linéaments, suffisants toutefois pour montrer quel eût été l'édifice s'il avait pu être achevé dans tous ses détails.

*
* *

La première partie de l'ouvrage est donc consacrée à poser les linéaments de l'analyse des systèmes.

L'auteur y résume successivement et à grands traits ses idées sur le sujet de la connaissance (il répudie à la fois l'idéalisme et l'empirisme), sur les objets de notre connaissance : matière, vie, esprit ; sur la religion. Il précise les apports les plus caractéristiques des différentes sciences à la philosophie dans leur état actuel et, chemin faisant, trace au point de vue philosophique une sorte de classification des sciences. Sans doute cette classification n'a pas ici une grande importance ; mais, s'il fallait la juger abstraction faite des développements près desquels elle paraît accessoire, nous nous permettrions quelques observations critiques. Ainsi l'étude du sujet de la connaissance donne lieu à trois sciences : logique, métaphysique, mathématiques ; l'étude de l'esprit comme objet de la connaissance donne lieu à la psychologie individuelle et à la psychologie collective dans lesquelles l'auteur fait de nouveau intervenir la logique, la métaphysique et aussi la morale et l'esthétique. Il y a là, nous paraît-il, un manque de netteté qui était évité par la classification héritée d'Aristote et des scolastiques. M. Naville emprunte d'ailleurs des éléments aux classifications de Bacon, d'Ampère, de Spencer et d'Adrien Naville.

Autre observation. M. Naville revendique avec raison pour la métaphysique une place bien à part qui lui est trop souvent refusée aujourd'hui, mais ne nous induit-il pas en une voie dangereuse lorsqu'il nous propose de distinguer dans l'entendement humain l'intelligence et la raison et de faire de l'intelligence l'objet de la logique, tandis que les notions transcendantes de la raison seraient l'objet de la métaphysique ? N'y a-t-il pas là une trace marquée de certaines distinctions familières à un grand penseur, cher à M. Na-

ville, Maine de Biran, mais auxquelles on cherche en vain un fondement solide dans la réalité ?

Nous trouvons plutôt malheureuse la dénomination « élément *a priori* de la pensée » employée comme qualificatif des notions d'infini, absolu, parfait ; il est vrai que M. Naville ne parait pas y attacher un sens kantien, mais ne prête-t-elle pas à des malentendus regrettables ?

Passons sur ces détails et venons-en à la seconde partie qui forme le centre et constitue l'essentiel de l'ouvrage.

*
* *

M. Naville pose d'abord les conditions générales auxquelles doit satisfaire tout ensemble spéculatif qui prétend prendre rang parmi les systèmes de philosophie.

L'évolution, ainsi qu'il le montre fort bien, n'est pas un système, car elle n'explique rien par elle-même, elle réclame une explication et ne la trouve que dans le matérialisme ou l'idéalisme.

M. Naville croit donc pouvoir ramener tous les systèmes à trois : le matérialisme, l'idéalisme, le spiritualisme. Le matérialisme et l'idéalisme se rejoignent dans la négation de la liberté : matérialisme et idéalisme sont des philosophies imbues de déterminisme absolu ; mais elles s'opposent en ce que la première n'admet comme réalité que l'objet des sens, tandis que la seconde considère que le rationnel est seul réel. Il s'agit ici, en effet, de l'idéalisme complet et non d'un idéalisme partiel ou psychologique auquel se rattache le nom de Berkeley.

*
* *

Après un court aperçu de l'histoire du matérialisme, M. Naville le ramène à deux formes : mécanisme pur et transformisme. Il en entreprend ensuite la critique. Nous ne pouvons songer à résumer ici les pages très vigoureuses de pensée où se développe cette critique, nous les signalons à la lecture et, nous dirions volontiers, à la méditation de tous, particulièrement celles où l'auteur démontre l'impuissance où se trouve le matérialisme de ramener à l'unité les phénomènes physiques et les phénomènes psychiques. De plus en plus les phénomènes physiques paraissent se réduire à du mouvement ; or, entre les phénomènes de mouvement et les phénomènes psychiques, il y a un abîme. Comme le dit M. Naville, reprenant une formule lapidaire d'un de ses précédents ouvrages : « Si la matière existait seule, le matérialisme n'existerait pas. » Très intéressante aussi est

la mise en valeur de cette idée que le matérialisme est le résultat d'une culture incomplète de la pensée. Les considérations sur l'importance des études mathématiques au point de vue philosophique sont à retenir. Sans doute elles ne sont pas une nouveauté, mais on est heureux de rencontrer sous une plume aussi autorisée que l'est celle de M. Naville, l'expression de cette idée que la culture des mathématiques, lorsqu'elle est bien dirigée et n'est pas exclusive d'autres applications de l'intelligence, constitue une sorte d'antidote de l'influence matérialiste. On sent, à lire M. Naville, qu'il a vécu dans la familiarité littéraire de génies tels que le grand mathématicien Ampère. Non seulement les philosophes, mais tous ceux qui s'inquiètent de la réforme de l'enseignement, devraient peser de telles considérations.

Quelques développements pourtant me paraissent plus ingénieux que probants.

Ainsi, en corollaire de la démonstration de cette idée que le matérialisme nie la réalité du libre arbitre, M. Naville affirme que nous n'aurions pas l'idée de la matière sans l'existence de la volonté libre. En effet, dit-il, l'idée de la matière résulte de la résistance que celle-ci oppose à notre effort ; donc, sans résistance pas d'idée de la matière, et sans effort pas d'idée de résistance ; mais aussi point d'effort sans le sentiment de notre causalité libre. Est-ce bien exact ? L'idée d'effort et l'idée de liberté ne sont-elles pas indépendantes l'une de l'autre, quoique attribuables toutes deux à un même acte ? L'une ne peut-elle apparaître, abstraction faite de l'autre ?

* * *

L'idéalisme se présente à M. Naville sous deux formes : idéalisme de l'origine (Spinoza), lequel voit dans le monde la manifestation nécessaire des idées éternelles ; idéalisme de la fin (Hégel), lequel place à la fin le dieu que Spinoza place au commencement.

Ici encore, ainsi qu'il l'avait fait pour le matérialisme, l'auteur esquisse rapidement l'histoire de l'idéalisme, puis en entreprend la critique. Nous nous plaisons à signaler spécialement les pages où il démontre, par l'analyse des idées de lumière, de vrai, de beau, de bien, comment l'idéalisme méconnaît cette vérité de bon sens, savoir que les idées comportent nécessairement des rapports, lesquels ne peuvent exister sans un être réel au moins (peut-être cependant une plus grande précision encore eût-elle été désirable en cette difficile matière), les pages aussi où l'auteur prouve que l'idéalisme peut, par réaction, conduire au positivisme. Il y a là un aperçu fort

intéressant sur les raisons d'être historiques de la philosophie hégélienne. Notons encore les pages où M. Naville indique la voie qui, de l'idéalisme mène au nihilisme, la raison étant proclamée principe universel et toute existence réelle devenant illusion.

Dans cette partie de l'ouvrage, de même qu'en plusieurs autres, il nous semble retrouver une trace des conceptions propres à Maine de Biran. Traitant de l'interprétation fausse que l'idéalisme donne du principe de causalité, M. Naville considère comme démontré que l'idée de causalité a son origine dans la conscience de l'acte de volonté, donc dans la causalité libre ; c'est là une idée qui joue un rôle très important, on le sait, dans la philosophie biranienne.

* * *

Revenant sur le caractère commun de l'idéalisme et du matérialisme, je veux dire le déterminisme universel, M. Naville s'efforce de mettre en pleine lumière la fausseté du déterminisme. Il y a dans cette partie du livre des pages où la pensée prend une ampleur et le style une éloquence qui les rendent dignes de figurer parmi les plus belles que la philosophie contemporaine ait produites.

Un raisonnement pour nous paraît susceptible de prêter à critique. M. Naville déclare que le déterminisme contredit la raison parce qu'il cherche l'origine de l'idée de liberté dans l'emploi de cette idée. Or, dit-il, l'on n'emploierait pas l'idée de liberté si l'on ne la possédait pas, et comment la posséderait-on si l'on n'était libre ? Raisonner ainsi, n'est-ce pas passer de l'ordre logique à l'ordre ontologique ? Ne pourrait-on, au contraire, soutenir qu'une idée peut exister dans l'intelligence sans correspondre à la réalité et constituer ainsi une illusion ? Ce qui importe, c'est donc de démontrer que l'idée de liberté correspond à la réalité, ce que fait très bien, par ailleurs, M. Naville.

* * *

Le matérialisme et l'idéalisme répudiés, reste le spiritualisme, et c'est la philosophie dont M. Naville se réclame. Hypothèse qui, ainsi qu'il le prouve, satisfait seule à toutes les conditions posées.

M. Naville a de bien judicieuses remarques touchant les préjugés qui tiennent un certain nombre d'esprits éloignés du spiritualisme : d'aucuns s'imaginent qu'une doctrine philosophique ne mérite d'estime que pour autant qu'elle présente un caractère de nouveauté, qu'elle s'éloigne des explications auxquelles se complaît

le bon sens, qu'elle soit absolument étrangère aux croyances religieuses. Or le spiritualisme est une philosophie ancienne et moderne à la fois, elle se rencontre en certaines grandes lignes avec le gros bon sens; enfin le spiritualisme est une croyance fondamentale des religions juive, chrétienne et mahométane. M. Naville ajoute même que la dite croyance est l'origine historique de la philosophie spiritualiste. C'est que, pour lui, ainsi qu'il le dit plus loin, la doctrine spiritualiste n'est qu'en germe dans la philosophie grecque, et le germe n'y est pas assez dégagé d'éléments hostiles pour pouvoir s'épanouir.

Ce serait dépasser les limites assignées à cet article, que de suivre M. Naville dans toutes les applications par lesquelles il s'attache à montrer avec beaucoup de force le bien fondé de la doctrine spiritualiste. Bornons-nous à quelques observations critiques dont la rareté même prouvera quelle estime nous faisons de l'ensemble. L'auteur ne passe-t-il pas indûment de l'ordre logique à l'ordre ontologique lorsqu'il affirme que l'idée même que nous avons du « général » prouve qu'il doit exister un « être individuel » qui pense le « général » et en soit la source ? — Quand il traite de la liberté du Créateur, l'auteur ne met-il pas trop en relief l'intervention de la volonté créatrice au détriment de l'intelligence créatrice ? Ce nous semble, et nous en sommes d'autant plus convaincus que nous le voyons plus loin adhérer à la théorie de Descartes reprise par Secrétan, combattue au contraire par Malebranche, Leibniz, Bouillier, Gonzalès, rejetée aussi par le cardinal Mercier, théorie dénommée « la théorie volontariste » sur le fondement dernier des possibles. — L'expression « tout ce qui est *acte* est déterminé, limité, fini » est-elle heureuse, de même que la phrase suivante : « l'idée de l'infini s'applique au pouvoir et ne trouve que là son application légitime », alors que Dieu est défini « l'acte pur » ? — Enfin une observation de plus large portée nous paraît s'imposer. Lorsqu'il traite de la psychologie, de même lorsqu'il traite du Créateur, M. Naville parle volontiers de la volonté et de la liberté. C'est très bien, mais de nouveau ne laisse-t-il pas trop dans l'ombre l'intelligence ? Le rôle de l'intelligence, les différences entre la vie intellectuelle et la vie sensible ne devraient-elles pas occuper une plus large place ? L'influence de Maine de Biran pourrait peut-être se retrouver ici encore.

* * *

L'examen des trois grands systèmes de philosophie est suivi d'une

esquisse de l'histoire de la philosophie occidentale. Dans ce résumé historique, les belles qualités qui distinguent la pensée et le style de M. Naville prennent toute leur valeur : ampleur des vues, fermeté des lignes, limpidité de l'exposition.

Que de belles pages à lire notamment à propos de Socrate, de Platon, d'Aristote, de Cicéron dans l'aperçu de l'évolution de la philosophie grecque !

Nous ne pouvons néanmoins nous rallier sans réserve à l'appréciation que donne M. Naville de la philosophie de saint Augustin et de la philosophie de saint Thomas. Tout en témoignant d'une profonde admiration à l'égard de ces grands génies, l'auteur nous paraît faire trop écrasante la domination exercée par la philosophie grecque — platonicienne ou aristotélicienne — sur leurs conceptions philosophiques. Il leur reproche à tort, pensons-nous, de n'avoir pas suffisamment mis en relief l'élément « liberté », essentiel dans la doctrine spiritualiste, et que la philosophie païenne avait laissé dans la pénombre. D'autre part, dans l'aperçu de l'évolution de la philosophie moderne, l'éloge dont Kant est l'objet comporte, selon nous, trop peu de restrictions. Cette esquisse historique est couronnée par une perspective d'avenir que M. Naville a faite bien consolante pour ceux qui sont en communauté de pensée avec lui. Les signes lui paraissent être en faveur d'un épanouissement plus complet et d'une adoption plus universelle de la doctrine spiritualiste. Progrès de la psychologie, essor des études morales et juridiques, essais de systématisation scientifique du spiritualisme : tels sont, à ses yeux, les quatre indices précurseurs qui lui font bien augurer des temps nouveaux.

*
* *

Les linéaments de la synthèse constituent la troisième partie de l'ouvrage ; ils font pendant aux linéaments de l'analyse et sont le rappel, avec plus de détails, de certaines démonstrations déjà contenues dans la deuxième partie. De nombreux renvois à des ouvrages antérieurs de M. Naville donnent un attrait particulier à cette troisième partie. Nous y aimons particulièrement la démonstration de l'accord entre la doctrine spiritualiste et les fondements de la morale, la critique de la morale déterministe et de la morale indépendante ; la critique de la morale kantienne nous satisfait moins complètement. Enfin signalons au lecteur le passage, remarquable de vigueur d'expression, où M. Naville démontre comment se con-

cilie la liberté de la recherche philosophique avec la religion imposant une autorité extérieure. Des phrases comme celle-ci méritent d'être notées : « Le dogme comme tel, avec l'élément d'autorité qui le constitue, n'a pas d'entrée en philosophie ; mais les doctrines extraites du dogme considérées comme des hypothèses y entrent de plein droit » (pp. 367, 368).

* * *

Le lecteur excusera-t-il la longueur de cet article ? Oui sans doute, s'il veut bien, oubliant celui qui le signe, ne songer qu'à la valeur de l'ouvrage qui en est l'objet, et à la place très haute qu'occupe dans l'histoire de la philosophie contemporaine le nom de M. Ernest Naville. La pénétration de sa pensée, l'abondance et la variété de son érudition, la noblesse de ses sentiments, l'attrait de son style, fait de sobre élégance et de chaleur contenue, lui méritaient cette place et elle ne lui sera pas enlevée.

Peut-être tenterons-nous quelque jour d'étudier ici l'ensemble de son œuvre et de fixer les traits de sa physionomie. Force nous est de nous borner aujourd'hui, en terminant cet article, à exprimer d'un mot l'émotion respectueuse et sympathique que nous éprouvons devant cette tombe fraîchement fermée.

GEORGES LEGRAND.

XI.

Le mouvement philosophique en Amérique.

L'histoire complète du mouvement philosophique en Amérique reste à écrire. Il est vrai que les contributions apportées par le Nouveau Monde à la philosophie, ont été peu marquantes. Son histoire ne présente aucun de ces génies originaux qui font école, et dont l'influence est mondiale. Il y a eu des écrivains d'importance, mais ceux-ci attendent encore un historien.

En 1904, le Rév. P. L. VAN BECELAERE publiait à New-York un essai historique sur *La Philosophie en Amérique, depuis les origines jusqu'à nos jours*. Le professeur JOSIAH ROYCE, de Harvard, qui en écrivit l'introduction, remarquait que c'était la première esquisse historique qui tachât de donner une vue d'ensemble du développement de la philosophie en Amérique. Cependant cette étude du P. Van Becelaere était trop succincte pour permettre un

exposé complet du mouvement des idées. En 1907, I. Woodbridge Riley a publié *American Philosophy, the Early Schools* [1]. Ce volume expose plus largement, et avec textes à l'appui, les différents courants d'idées qui se sont fait jour en Amérique. Il mène seulement jusqu'à la fin de la première moitié du xixe siècle, mais il nous donne un tableau très animé du conflit des opinions. — L'auteur promet de compléter son étude dans un volume ultérieur.

La philosophie en Amérique a toujours eu une tournure pratique, c'est-à-dire, qu'elle a été étudiée surtout dans ses relations avec la théologie, la morale et les sciences politiques. Et il n'en pouvait guère être autrement, pour deux raisons.

Tout d'abord, quand au xviie siècle le blanc apparut au Nouveau Monde, il avait tout à créer, et en même temps il avait à se défendre contre les dépradations des Indiens, qui s'opposaient obstinément à ses progrès. Parmi les premiers colonisateurs de la Nouvelle Angleterre, il y avait des hommes d'éducation, qui s'étaient intéressés, et qui continuaient à s'intéresser, aux mouvements philosophiques d'Europe. Mais le milieu dans lequel ils se trouvaient jetés, n'était guère favorable à un développement de la spéculation philosophique. Pourvoir aux nécessités immédiates était pour eux le problème devant lequel les autres disparaissaient.

Après la Révolution et tandis que le pays commençait à se peupler, que les richesses de ses plaines et de ses montagnes commençaient à être découvertes, une activité fiévreuse s'emparait de tous, et dans l'effort pour le développement matériel, on ne trouvait guère de loisir à consacrer aux choses de l'intelligence. Les premiers à s'intéresser aux spéculations philosophiques furent des colonisateurs de la Nouvelle Angleterre, des Anglais émigrés. Or, l'Angleterre, « bien qu'elle ait donné naissance à des philosophes distingués, n'a jamais produit de penseurs à grandes envolées métaphysiques. Par contre, elle s'est généralement tenue en contact intime avec la vie pratique ; elle a été plus soucieuse de la recherche du vrai en vue de l'organisation de la vie réelle, que de l'abstraction cultivée pour elle-même et pour la satisfaction de l'esprit » [2]. Cette caractéristique les colons anglais l'ont transportée avec eux au delà de l'Océan.

Les premiers à s'occuper de philosophie, furent les pasteurs pro-

1) Dodd, Mead et Co, New-York.
2) Van Becelaere, *op. cit.*, p. 3.

testants émigrés, Puritains fuyant la persécution de l'église établie pour chercher la liberté de conscience dans le Nouveau Monde. Pendant la période coloniale de 1607 à 1765, les Puritains sont les maîtres de l'Amérique. Leur religion et leur philosophie se complètent mutuellement, et ce caractère de leurs spéculations nous rappelle le moyen âge chrétien.

D'après leur calvinisme extrême, Dieu est l'Être suprême, juge sévère, puissance arbitraire, réglant tout dans l'Univers d'après les décrets de sa souveraine et immuable volonté. L'homme, de sa nature, est un être corrompu ; la grâce divine seule peut le régénérer, et il n'est jamais parfaitement sûr qu'il sera sauvé ou damné.

Pendant les premières années de ferveur religieuse, cette sévérité outrée fut acceptée sans murmures ; mais son règne ne pouvait être de longue durée. Ethan Allen, le vaillant capitaine qui gagna la bataille de Ticonderoga, philosophait à ses heures ; il fut le premier à se séparer du calvinisme, et il est ainsi le précurseur du rationalisme qui tomba dans l'autre extrême, et aboutit au déisme.

Berkeley, le grand idéaliste irlandais, visita les Etats-Unis, et y trouva un disciple enthousiaste dans Samuel Johnson (1696-1772), le premier président de Columbia University (alors nommée King's College) ; et plus tard dans Jonathan Edwards (1703-1758) [1]. Ce dernier fut le plus subtil des idéalistes de la Nouvelle Angleterre, et son nom se répandit même dans la mère-patrie qui honora de quatre éditions ses volumineux écrits. En psychologie, Edwards fut un idéaliste convaincu. Son livre sur *Le libre arbitre* fit surtout époque. La volonté d'après lui est libre en tant qu'elle n'est pas mue mécaniquement, et *ab extrinseco*. C'était la question brûlante des controverses calvinistes, et Edwards était le premier à la poser et à la résoudre d'un point de vue purement rationnel. Les spéculations métaphysiques de ces penseurs les dégagèrent de plus en plus de toute alliance théologique ; ils aboutirent au scepticisme de Hume, et ils furent aussi, à leur façon, les précurseurs du rationalisme, dont Thomas Paine est le principal représentant.

C'est pendant la période coloniale que furent fondés plusieurs des collèges qui ont plus tard donné naissance aux grandes universités actuelles. C'est ainsi que Harvard fut fondé en 1636 ; Yale en 1700, Princeton, sous le nom de *Nassau Hall*, en 1746 ; Columbia, sous le nom de *King's College*, en 1754. Tous ces collèges durent leur origine au désir des différentes sectes de former leurs propres ministres. Mais peu à peu tous tombèrent sous l'influence de

1) Cfr. Riley, *op. cit.*, Bk. II, p. 63, sqq.

l'esprit laïque, et du déisme, rationalisme déguisé qui s'exprimait dans cette courte formule d'un de ses adhérents : « le déisme enseigne à l'homme intelligent l'existence d'un seul Dieu parfait, créateur et conservateur de l'Univers. Les lois par lesquelles il gouverne le monde, sont immuables comme lui-même. Toute violation de ces lois, ou toute intervention miraculeuse dans les mouvements de la nature doit être exclue du grand système de l'universelle existence »[1]).

De telles influences ne contribuaient guère à conserver aux sectes la pureté originale de leurs doctrines ; ces universités sont aujourd'hui encore nominalement sous le contrôle des dénominations religieuses et ont leur faculté de théologie. Il y règne une atmosphère nettement religieuse, car l'Amérique, au temps même où le rationalisme était à son apogée, n'afficha jamais un athéisme général. Mais les étudiants sont admis sans distinction de culte, et ils jouissent de la plus complète liberté en matière religieuse.

La Révolution américaine mit fin à la période coloniale. Le pays, une fois libre, put se développer rapidement. Parmi les hommes d'éducation, les seuls à peu près, dans cette civilisation entièrement occupée du côté matériel de la vie, à s'intéresser aux spéculations philosophiques, des courants différents commencent à se manifester.

Tout d'abord nous rencontrons l'influence très forte de l'école écossaise. A celle-ci succéda plus tard l'influence allemande de Kant et de ses disciples, et aussi celle de Herbert Spencer et de l'école évolutionniste ; tandis que le sensualisme de Locke et des encyclopédistes français donnait naisssance à une école nettement matérialiste.

La *philosophie du sens commun*, telle qu'elle commençait alors à être défendue par Thomas Reid, trouva en Amérique un public bien disposé à l'accepter. Les écrits de Thomas Paine circulaient partout, et étaient lus avidement ; les rapports assez intimes établis entre l'Amérique et la France par les troupes de Lafayette, et ensuite par Benjamin Franklin, contribuaient à répandre le rationalisme athéiste des Jacobins. Mais la masse du peuple était essentiellement modérée et nullement disposée aux excès qui couvraient alors la France de sang et de débris. Pour ce peuple, au fond religieux, l'athéisme était une menace, et pour le combattre, la philosophie écossaise semblait toute trouvée.

John Witherspoon, un écossais de naissance, qui fut appelé à la

1) Cfr. Riley, *op. cit.*, Bk. III.

présidence de Princeton University en 1768, fut l'initiateur du réalisme écossais. Cette philosophie jouit d'un quasi-monopole dans les établissements d'instruction supérieure, jusqu'à la seconde moitié du XIXe siècle, où l'influence du kantisme et de l'évolutionnisme devint prédominante.

Le grand défenseur du *transcendantalisme* est RALPH WALDO EMERSON (1803-1882). Il fut d'abord pasteur unitarien ; mais ses conceptions philosophiques l'ayant amené à se déclarer publiquement en faveur d'une religion essentiellement spirituelle, sans pratiques et sans formes extérieures, il dut renoncer au ministère.

Emerson est un philosophe d'une grande pénétration et un écrivain distingué. Il contribua beaucoup par ses conférences et ses écrits à répandre la philosophie kantienne ; mais il va plus loin que le maître, et tombe dans le panthéisme pur [1]).

L'idéalisme kantien soit sous la forme hégélienne, soit modifié par diverses influences, trouve encore un grand nombre d'adhérents en Amérique, et dans les Universités il compte plus de disciples qu'aucun autre système.

L'*Evolutionnisme*, surtout l'évolutionnisme à tendances cosmiques tel qu'il nous est représenté par Herbert Spencer [2]), a aussi trouvé beaucoup de disciples en Amérique. Mais ces disciples furent plutôt des vulgarisateurs scientifiques, qui surent attirer l'attention des masses dans les revues populaires. Et s'il faut en croire un observateur impartial, « pour ce qui est de l'enseignement universitaire, l'influence de Herbert Spencer est aussi peu considérable qu'il est possible dans les centres éducationnels de la Grande-Bretagne »[3]).

Les grands noms de l'*Ecole matérialiste*, qui eut son centre à Philadelphie, furent Cadwallader Colden, Joseph Buchanan, Joseph Priestley, qui découvrit l'oxygène, et Benjamin Rush [4]). Ces hommes poussèrent les principes de Locke et de Condillac jusqu'à leurs extrêmes conséquences, mais leur influence fut pour ainsi dire nulle, et les matérialistes contemporains se sont joints à l'école évolutionniste.

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, parmi les contemporains, c'est l'idéalisme kantien modifié de différentes façons, qui trouve le plus d'adhérents, surtout dans les Universités.

1) Cfr. Van Becelaere, *op. cit.*, p. 86 sqq., et la bibliographie y donnée.

2) C'est un fait assurément remarquable que les éditeurs américains de Spencer ont écoulé trois fois plus d'exemplaires de ses œuvres que les éditeurs anglais. Van Becelaere, *op. cit.*, p. 121.

3) M. M. Curtis, de la « Western Reserve University », dans : *Outline of Philosophy in America.*

4) Cfr. Riley, *op. cit.*, p. 323 sqq.

Mais, chose à remarquer, dans leurs écrits ce n'est plus le problème critique de Kant qui occupe la première place. Leurs préoccupations vont surtout à la Psychologie : cette science a été assidûment cultivée et développée par nombre de professeurs éminents. Aucun pays ne possède un aussi grand nombre de laboratoires de psycho-physiologie, près de cinquante, sans compter les laboratoires privés. Les directeurs de laboratoire et les professeurs de psycho-physiologie sont unanimes à reconnaître que l'impulsion leur est venue de Leipzig, où la plupart ont été formés, mais ils ont su se développer dans des directions originales. Georges Trumbull Ladd, Stanley Hall, James Mark Baldwin, E. B. Titchener, E. W. Scripture, Hugo Münsterberg, Joseph Jastrow, sont des savants qui jouissent d'une réputation plus que nationale.

Les adhérents de la psychologie nouvelle considèrent la psychologie comme une science purement empirique, et ne s'occupent que des « faits » conscients [1]) et de leurs relations mutuelles. Une psychologie vraiment scientifique doit s'abstenir de toute métaphysique, qui, très bonne à sa place, n'a rien à faire en psychologie [2]). Ils sont prêts à reconnaître qu'on ne peut faire de la psychologie sans avoir, ou sans exprimer même une opinion sur la nature de l'âme et ses relations avec la réalité, mais les problèmes spéculatifs ainsi soulevés demandent à être traités à part [3]).

G. T. Ladd, professeur à Yale, dans la préface de son livre : *Philosophy of the Mind. An Essay in the Metaphysics of Psychology* [4]), écrit ce qui suit : « Dans ce livre j'ai essayé de traiter les problèmes spéculatifs qui sont suggérés mais ne sont généralement pas discutés au cours d'une étude empirique des phénomènes mentaux. En tant que ces problèmes sont en relation avec la nature réelle et les fonctions actuelles de l'âme humaine, ce livre peut passer pour un traité de métaphysique... Nonobstant la défaveur marquée dans laquelle toute métaphysique est tombée dans certains milieux, je n'ai pas l'intention de faire une apologie pour l'apparition de ce livre ; car les deux premiers chapitres en sont écrits pour montrer combien les sciences psychologiques exigent une plus complète discussion de leurs principaux problèmes... Pour une métaphysique qui n'a pas de fondements solides dans les faits d'expérience incontestable, j'ai aussi peu de respect que

1) John Dewey, *Psychology*, p. 6.
2) *Ibid.*, p. IV.
3) *Ibid.*, p. IV.
4) Longmans Green and Co, New-York and London.

n'importe qui... Mais l'habitude de dénoncer en termes généraux toute étude métaphysique, ne peut être que le fait d'esprits blasés, ou d'esprits faibles et égoïstes, plutôt que le résultat d'un vrai manque d'intérêt, de la part du grand nombre des penseurs, pour une discussion sérieuse de ces problèmes. » La conclusion finale de l'auteur, est un monisme métaphysique, conçu comme harmonisant les antithèses du dualisme psychologique. Ainsi il nous ramène à l'école idéaliste.

Le *Pragmatisme* est une forme de l'idéalisme qui présente une physionomie très particulière. Il a trouvé en Amérique deux défenseurs originaux et convaincus dans les professeurs William James de Harvard, et John Dewey, de l'Université de Chicago [1]).

Au point de vue épistémologique, le Pragmatisme fait de la vérité quelque chose de purement subjectif. Pour employer une illustration de Dewey : quand nous nous sommes perdus dans la forêt, la « vraie » direction est celle qui nous mène sur le chemin de retour. Ainsi, la vérité a un sens relativement à un but déterminé : la vérité c'est ce qui nous aide à atteindre ce but. Nous pouvons avoir différentes idées ; celle-là est vraie qui nous rend service. Une idée « devient » vraie. La vérité n'est pas quelque chose d'indépendant de nous ; c'est quelque chose qui se « fait » en nous ; c'est le résultat d'expérimentations qui réussissent.

Le seul monde que nous connaissons est composé d'une continuité et d'une variété de sensations. L'histoire du monde, et le futur du monde ne sont que ce que l'homme a senti, ou pourrait sentir, ou sentira. Chaque nouvelle sensation ajoute quelque chose au monde, et le monde que nous connaissons est quelque chose de continuellement changeant. « Lois » et « vérités » ne sont pas au-dessus des faits pour les gouverner, mais sont « dans » les faits et en sont peut-être des formulations fort imparfaites.

W. James a dit du Pragmatisme que c'est « un nom nouveau pour de vieilles façons de penser ». Et il est donc naturel que l'on ait relevé l'analogie des théories de James avec celles de la *Critique de la raison pratique*. Kant admit l'existence de trois noumènes, bien que cette existence fût prouvée indémontrable, afin de sauver ainsi l'ordre moral et religieux. W. James nous apprend qu'il ne voit aucun argument solide pour prouver l'existence de Dieu ; mais il ajoute que le Pragmatisme viendra à la défense de Dieu et de la religion, « parce qu'il nous permet d'accepter toute théorie qui

1) L'école pragmatiste est même dénommée « l'école de Chicago ».

donne de bons résultats ». Or il est indéniable que la croyance en Dieu est productive de bons résultats dans la société humaine !

La conclusion de cette courte esquisse historique se trouve fort bien résumée dans ces paroles du professeur Royce : « La caractéristique la plus naturelle de la pensée américaine, telle qu'elle s'est développée dans différentes écoles et à travers différentes époques de notre histoire, est un idéalisme religieux tempéré par des tendances individualistes très prononcées, et fortement modifié par des influences étrangères » [1]).

Les penseurs américains ont toujours affecté des tendances individualistes. Ils n'ont pas été les auteurs de synthèses nouvelles ; ils ont simplement refusé d'être des disciples. Tout comme, dans ce qui, il y a un siècle, était une immense forêt sauvage, s'est développé un peuple nouveau sans connexion avec des traditions sociales antérieures, ainsi l'esprit américain s'est développé avec une vigueur personnelle et indépendante [2]). C'est peut-être un avantage à un certain point de vue, mais on ne peut nier que ce soit aussi un détriment : une philosophie ainsi conçue ne peut guère tendre à cette unification des sciences humaines dans une synthèse cohérente que poursuit sans cesse l'esprit humain.

* * *

Il est peut-être amusant de noter ici ce que pensait de la philosophie aristotélicienne et scolastique un pasteur philosophe qui jouissait d'un considérable renom dans la Nouvelle Angleterre du XVIIIe siècle. Cothon Mather, dans son livre *Manuductio ad Ministerium,* publié à Boston en 1726, écrivait : « C'est une chose stupéfiante que le sort de ces écrits qui circulent sous le nom d'Aristote. Tombés d'abord dans les mains de gens qui n'y comprenaient rien, mais qui tenaient à les garder à cause du renom de l'auteur, ils

1) J. Royce, dans Van Becelaere, p. XV.

2) Il serait intéressant de rechercher jusqu'à quel point l'éducation universitaire aux Etats-Unis est responsable, — ou est peut-être seulement le résultat — de cet individualisme parfois outrancier.

Comme on sait, le régime qui prévaut généralement, et surtout à Harvard, est « le système électif » : pour l'obtention d'un grade universitaire la faculté prescrit un certain nombre de cours parmi lesquels l'étudiant est libre de choisir ceux qui lui plaisent. Il fait connaître son choix de cours à la faculté, qui requiert qu'il suive un certain nombre d'heures de cours pour être admis à présenter ses thèses. Ce système, surtout en philosophie, laisse l'étudiant sans principes généraux directeurs, et conduit souvent à une spécialisation à outrance. Aussi entend-on fréquemment des demandes de réforme. *Atl. Monthly,* 1909, nov., p. 603 ; déc., p. 783 ; — *Cath. Educ. As. Bul.,* vol. 5, nº 1, p. 176 sqq. ; — *Ave Maria,* oct. 1908, pp. 504-505.

restèrent un temps cachés sous terre, lieu où beaucoup de ses écrits auraient certes mérité de demeurer. Déchirés et usés, les manuscrits furent plus tard extraits de ce lieu de ténèbres, transcrits d'une manière assez infidèle, et transportés d'Athènes à Rome... Plus tard les Sarrasins leur firent accueil... Quand la science commença à renaître sous Charlemagne, toute l'Europe devint aristotélicienne ; bien plus, dans certaines universités on lui jurait fidélité. Aucun autre mortel n'a jamais exercé sur l'humanité un pouvoir pareil à celui de ce philosophe, qui, après les prodigieuses charretées de fatras écrites pour l'expliquer..., réussit cependant à rester en beaucoup de choses suffisamment inintelligible, et dans la plupart des cas, et pour toujours, parfaitement inutile » [1]).

On rencontre actuellement une appréciation plus saine de l'œuvre du Stagirite, et les psychologues surtout sont prêts à reconnaître ses grands mérites. C'est ainsi que James Mc Keen Cattell déclare que « les fondements de la Psychologie ont été posés par Aristote plus solidement que ceux d'aucune autre science. » Hugo Münsterberg affirme la même chose. Quand il y a vingt ans on introduisit pour la première fois en psychologie l'expérimentation artificielle, on réalisa par le fait même un très grand progrès, mais cela ne constitue en aucune manière une rupture avec le passé : tout comme autrefois l'observation personnelle est à la base de nos recherches, et c'est pourquoi le « cher vieux Aristote est bien plus de notre temps que bien des collaborateurs des derniers *magazines* ».

Le Dr Harris, lui aussi, insiste sur la même idée : « La nouvelle psychologie, dit-il, ne nous autorise pas à négliger l'ancienne, qui a établi par la méthode introspective les distinctions fondamentales posées par Aristote, entre les âmes végétative, sensitive et rationnelle, et sur lesquelles reposent les idées de liberté, de création, d'immortalité, concepts qui furent ceux d'Aristote, de saint Thomas, et de Leibniz. Toute Psychologie nouvelle devra nécessairement s'accorder avec l'ancienne sur ce sujet, car toutes les grandes idées philosophiques sont obtenues par voie d'introspection, et ce sont ces intuitions *a priori* qui rendent l'expérience possible » [2]).

Néanmoins les philosophes de profession sont loin de comprendre à fond la philosophie aristotélicienne, et l'esprit qui anime ses adhérents. C'est ainsi que le professeur Royce, de Harvard, écrit :

1) Van Becelaere, *op. cit.*, p. 23-24.
2) *Ibid*, p. 144-145.

« La tâche la plus difficile que rencontrera la philosophie scolastique, si elle vient à être plus largement enseignée et acceptée dans ce pays, se trouvera dans la tendance scolastique à faire appel à l'argument d'autorité. Cette tendance si caractéristique des docteurs scolastiques du passé est tout à fait étrangère à notre esprit national. Si les penseurs américains devenaient en grand nombre les disciples de saint Thomas, et restaient en même temps fidèles à l'esprit national, ils transformeraient bientôt tout ce qu'ils auraient appris de cent façons différentes. On aurait grand'peine à traçer l'origine commune de leurs doctrines, et leur relation au Maître serait surtout celle d'une aimable hostilité, ou tout au plus une disposition respectueuse à changer ses vues pour les adapter aux problèmes nouveaux. Nous autres en Amérique, qui aimons la philosophie, nous sommes prêts à admettre que la vérité est éternelle, mais nous insistons tout aussi fortement sur ceci que les problèmes et leur solution à notre époque sont et doivent être nouveaux. La vérité nous l'acceptons, mais l'autorité jamais, excepté temporairement, et comme transition à une étape où nous aurons trouvé la vérité pour nous-mêmes » [1].

L'auteur sans doute ne se rend pas compte qu'il formule simplement l'attitude des néo-scolastiques vis-à-vis des maîtres d'autrefois. Et si la philosophie de ces maîtres était plus largement étudiée dans les Universités, il n'y a pas de doute qu'il y aurait un changement considérable dans l'attitude que l'on prend à son égard. Malheureusement, cette étude est très négligée. J'ai devant moi les programmes des cours de plusieurs grandes Universités américaines pour l'année courante : dans celui de *Harvard* il est expressément stipulé que « peu de temps sera consacré à la période médiévale dans le cours d'histoire de la philosophie. » Dans la même Université il y a un cours de philosophie ancienne de trois heures par semaine ; et dans un cours additionnel on étudiera la « République » de Platon, et « l'Ethique d'Aristote, livres I-IV, et X ». Pour le doctorat en philosophie, le candidat sera examiné entre autres sur l'histoire de la philosophie ancienne, médiévale et moderne, mais cette dernière occupe dans le programme une place en dehors de toute proportion avec les deux autres.

Le programme des cours à *Yale* pour l'année courante indique ce qui suit : « The Philosophy of Aristotle (2 hrs) ; a first hand study of the philosophy of Aristotle. Critical reading of the Catego-

1) *Ibid.*, p. XVI.

ries and parts of the Psychology and Metaphysics ». Une note nous informe que ce cours sera omis pendant l'année 1908-09. — Dans le cours d'histoire de la philosophie aucune mention n'est faite de la philosophie médiévale.

A l'Université *Columbia*, dans la ville de New-York, on trouve un cours de deux heures sur : « The Philosophy of Thomas Aquinas ». Pour autant que j'ai pu vérifier, c'est la seule Université qui attache assez d'importance à la scolastique pour l'étudier dans les œuvres de son plus brillant défenseur.

Dans le programme de l'Université de Chicago, on ne trouve pas de mention de la philosophie médiévale.

Tel est l'état des études aristotéliciennes et scolastiques dans quatre des plus grandes Universités non-catholiques du pays.

Nous tournant maintenant du côté catholique, nous devons constater d'abord que jusqu'ici la philosophie aristotélicienne et scolastique a joui de peu de faveur, et exercé peu d'influence. Orestes Aug. Brownson (1803-1876), le seul philosophe catholique de quelque renom, et un converti, était surtout éclectique. Sa pensée se ressent de l'influence de Cousin, Leroux, et surtout de Gioberti, de sorte que l'on peut presque le considérer comme un représentant américain de l'école ontologiste. [1])

Il est vrai de dire « que les premiers catholiques américains, noyés au sein d'une masse étrangère où tout était à créer et à organiser, eurent, moins encore que les premiers protestants, le loisir de se livrer à la spéculation » [2]). Et c'est ainsi que jusque vers 1873 il n'y eut pas, à strictement parler, même dans les collèges, de philosophie proprement catholique. A cette date, les Jésuites inaugurèrent un cours de philosophie scolastique en anglais à l'Université de St-Louis, Mo. La même année, le R. P. Hill, S. J., publia ses *Elements of Philosophy* et sa *Logic*, les premiers « textbooks » américains de philosophie catholique. [3])

Après que Léon XIII eut donné l'Encyclique *Aeterni Patris*, la scolastique commença à se développer dans les séminaires et les Universités catholiques ; mais on se plaint parfois que l'enseignement supérieur soit superficiel [4]), ou encore que les étudiants,

1) Van Becelaere, *op. cit.*, p. 177.
2) *Ibid.*, p. 176.
3) *Ibid.*, p. 176.
4) *Cath. Fort. Rev.*, XV, p. 627.

même ecclésiastiques, ne profitent pas des opportunités qui leur sont offertes aux Universités [1].

La philosophie scolastique n'a pas d'organe qui lui soit exclusivement consacré, et il est même rare de trouver dans les Revues catholiques un article qui traite à fond un point de doctrine ou d'histoire scolastique. Des revues comme le Catholic World s'en désintéressent entièrement. Le Catholic University Bulletin, l'Ame-

1) *Eccl. Rev.*, XXXIX, 5, p. 511.

Voici à titre d'échantillon le programme des cours de la Faculté de philosophie à l'Université catholique de Washington :

I. Philosophy of Mind. — The doctrine of St. Thomas, concerning the soul and its relations with the organism as explained in *Sum. Theol.* I, *C. Gentes*, and *Q. Disp. De Anima.*

II Cosmological Theories. — Scholastic and modern speculation concerning the material universe, its elemental structure, origin and development ; energy and its laws ; mechanism and teleology.

III. Social Psychology. — Development of mind as influenced by the social environment ; effects of normal and abnormal conditions ; bearing on religious and educational practice.

IV. Experimental Psychology. — A laboratory course accompanied by lectures on the experimental methods.

V. Philosophical Seminar. — Reports on the current literature of philosophy ; studies in method ; papers and discussions.

VI. Principles of Physiological Psychology.

VII. Theory of Knowledge. — Certitude, Opinion, Doubt, Knowledge ; Criteria of Certitude ; Foundations of Belief ; Evidence and its Sources ; readings from Aristotle's Analytics, and St. Thomas' Commentaries thereon ; study of St. Thomas' *De Veritate.*

VIII. History of Ancient Philosophy. — Development of thought in the Oriental, Greek and Roman schools ; influence on Patristic and Scholastic Philosophy.

IX. History of medieval Philosophy. — The Jewish and Arabian schools ; growth and results of Scholasticism ; discussions with critical study of texts.

X. Ethics. — The ethical system of St. Thomas as set forth in *Sum. Theologica*, I-II ; critical examination of current theories: — Hedonism, Utilitarianism and Evolutionism.

Les cours de « Logique », « Introduction à la Philosophie », et « Morale élémentaire » sont donnés dans l'*undergraduate school.*

A côté des cours mentionnés plus haut, la faculté de philosophie offre aussi des cours de « History of Education », et « Educational Psychology », « Special Methods », « School Management » ; aussi des « Courses in History, Sociology, Politics ».

Voici la liste des onze thèses publiées par l'Université catholique pour le doctorat en Philosophie :

Three Letters of Philoxenus, Bishop of Mabbogh (485-519).
Some New Anatomical Characters of Certain Gramineae.
The Theory of Psychical Dispositions.
A Study in Reaction and Time Movement.
The Ten Nequdoth of the Thorah.
St. Francis of Assisi, Social Reformer.
The Prepositions in Appolonius Rhodius.
De Sermone Ennodiano, Hieronymi Sermone in comparationem adhibito.
The Knowableness of God.
Some Reactions of Acetylene.
The Discharge of Electricity in Gases.

rican Ecclesiastical Review, l'American Catholic Quarterly Review, s'en occupent parfois.

Il est vrai que les directeurs de revues catholiques se plaignent de trouver peu de lecteurs en proportion du nombre des catholiques [1]). Et cela est surtout le cas pour les revues exclusivement dévouées aux questions philosophiques et théologiques. La New-York Review fut fondée avec l'intention « to present the best work of catholic scholars at home and abroad on theological and otber problems of the present day. » Mais après trois ans la revue cessait de paraître, et la direction en donnait cette raison : « The number of catholics interested in questions, which are of importance to the thinkers of the present generation, and which will be vital to all classes in the next, has been found to be so small that it does not justify the continuance of the Review. It would be possible perhaps to treat the same topics in a more popular style ; but the editors are strongly of the opinion that new and difficult problems should be discussed in a way that will attract the attention of only trained and scholarly minds » [2]).

Les directeurs du Messenger, une revue mensuelle publiée à New-York par les PP. Jésuites, viennent d'annoncer qu'ils fonderont sous peu une revue trimestrielle, et que les questions philosophiques y occuperont la place qui leur revient, vu leur importance sans cesse grandissante dans notre monde moderne.

Les catholiques américains ont été lents jusqu'ici à s'intéresser aux spéculations philosophiques ; mais il est évident à quiconque suit le courant des idées, qu'ils reconnaissent peu à peu l'importance fondamentale d'une étude des principes qui sont à la base de toute civilisation, et de toute culture intellectuelle, vraie et durable.

J. B. Ceulemans.

(Moline, Illinois).

XII.

L'idée organique de l'Université.

Nous ne résistons pas au plaisir de transcrire ici quelques pages du beau discours prononcé, le 19 octobre dernier, à la rentrée des cours de l'Université de Louvain, par M. le Recteur Ladeuze. Elles

1) *The Messenger*, New-York, vol. L, p. 610, sqq.
2) New-York Review, vol. III, 6.

ont trait à la conception d'une université et de son rôle scientifique, à son organisation et à la place qu'y doit prendre la philosophie.

« De par leurs origines historiques, les Universités, nées au XIIe siècle de l'introduction d'une nouvelle méthode dans les écoles de théologie et de droit, ont essentiellement pour objectif la science, considérée comme un bien et une fin en elle-même et non pas seulement comme un moyen relativement à un but ultérieur. Elles sont des centres de recherche et de production scientifique, et des écoles où se forment des savants. De fait, elles sont devenues des écoles qui préparent *aussi* aux professions libérales, aux carrières dirigeantes, où donc se forment des praticiens. Mais, tandis que les écoles professionnelles se bornent à communiquer à leurs élèves un ensemble ordonné de connaissances en vue de l'utilité qu'on en peut tirer, l'Université, pour conserver son caractère propre, doit procurer à ses étudiants, non seulement un gagne-pain intellectuel, mais une vie intellectuelle [1]). Elle forme en enseignant. La présentation de la vérité y suit la voie que la science elle-même a suivie dans son développement. Les professeurs y initient leurs élèves à la méthode du savoir, et, comme disait un de nos maîtres les plus illustres, le chanoine Carnoy, tout en leur apprenant la science *faite*, tout en leur montrant à l'occasion la vérité pure descendant à ses applications pratiques, ils les rendent capables de travailler eux aussi à la science *à faire*.

Une Université a donc comme but propre la culture de la vérité, non pas seulement la recherche de l'une ou l'autre vérité, mais celle de la vérité, qui est un tout. Sans doute, il n'y a pas d'intelligence humaine assez puissante pour embrasser ce tout d'un coup d'œil. Il faut le décomposer, y distinguer des données particulières et des aspects spéciaux. Ainsi naissent les différentes sciences, chacune avec son objet formel. Mais, ces objets ainsi distingués se compénètrent et se soutiennent. Dès lors, pour saisir avec vérité son objet propre, aucune science ne peut être exclusiviste ; elle doit rester consciente de sa solidarité avec les autres. Aussi est-il nécessaire, pour suppléer par l'association aux inconvénients de la spécialisation, qu'à l'Université toutes les sciences particulières se cultivent en même temps dans un étroit voisinage, et j'ajoute : sous la direction de la philosophie. « Nous avons la vue basse, dit le cardinal Newman ; pour lire dans ce livre immense (de la nature)

1) Cfr. S. H. Butcher, *Quelques aspects du génie grec*, trad. de l'anglais par N. Wallez. Louvain, Uystpruyst, 1909, p. 132 s.

qui est ouvert devant nous, nous devons regarder de tout près les mots et les lettres qui le composent : c'est le rôle des sciences particulières. Mais n'oublions pas que ce travail est une abstraction ; les relations que nous isolons par la pensée, se tiennent dans la réalité. Voilà pourquoi les sciences particulières appellent une synthèse supérieure, une science des sciences, celle que l'on nomme la philosophie » [1]). Celle-ci prend pour point de départ les résultats obtenus par les autres ; elle les coordonne, les harmonise et en fait un système. Ainsi les autres sciences non seulement doivent recevoir d'elle leurs principes, la légitimation de leur méthode et leur certitude, mais encore elles ont besoin de la philosophie comme d'un complément indispensable pour éviter l'émiettement de la pensée humaine. A la philosophie il appartient d'unifier les données des sciences en une explication synthétique qui reste rigoureusement en contact avec elles. « L'esprit humain, écrit M. Naville [2]), aspire à une synthèse philosophique ; il aspire à déterminer, au-dessus d'un petit nombre d'éléments et d'un petit nombre de lois (établis par les synthèses scientifiques), une unité supérieure qui soit la cause commune des éléments et de leurs rapports. A cette aspiration la plus haute de la raison, répondent les recherches de la philosophie proprement dite. La philosophie, dans la pleine et haute acceptation de ce terme, est la recherche d'un principe supérieur d'unité ».

Or, Messieurs, le principe suprême d'unité que les sciences particulières demandent à la philosophie, n'existe qu'en Dieu. Aristote ne va-t-il pas jusqu'à appeler parfois la métaphysique du nom de théologie ? « Tous les grands problèmes de la philosophie, dit le cardinal Mercier [3]), nous mènent à Dieu. L'idée de Dieu est indispensable à la philosophie pour rendre raison de l'origine de notre âme et pour assouvir ses invincibles tendances vers une vie sans déclin, pour expliquer la production et la formation du monde matériel, pour donner à l'intelligence le repos complet de la certitude et à l'ordre social ses suprêmes assises aussi bien que sa sanction véritable ».

Mais, l'histoire est là pour le prouver, l'intelligence humaine est d'elle-même moralement impuissante à établir sans erreurs l'ensemble de ces vérités rationnelles relatives à Dieu. « Il est donc

1) Cité par D. Mercier, *La création d'une Ecole supérieure de philosophie à l'Université de Louvain*. Paris, Delhomme et Briguet, 1890, p. 7.

2) Cité par D. Mercier, *Discours d'ouverture du cours de Philosophie de S. Thomas*. Louvain, Ch. Peeters, 1882, p. 15.

3) *L. c.*, p. 33.

nécessaire, conclut saint Thomas, qu'il y ait, outre la science philosophique dont la raison humaine poursuit l'acquisition, un enseignement divin que nous recevions par voie de révélation ». Cet enseignement divin, c'est l'objet de la théologie, soit qu'elle l'étudie dans son énoncé primitif et dans le processus par lequel les données divines, immuables en elles-mêmes, se sont progressivement définies, soit qu'elle construise la synthèse de ces définitions.

Et ainsi il se fait que, dans l'édifice de la vérité totale que doit être une Université, la faculté de théologie occupe le sommet. Les diverses facultés sont rattachées par le faîte à la philosophie qui les couronne et les relie à la théologie, comme l'entablement couronne les colonnes d'un temple et les relie à la voûte. De cette façon la science théologique elle-même ne s'isole pas de la culture générale et peut rapprocher toutes les nouvelles acquisitions de l'esprit humain du dépôt révélé et de ses formules authentiques pour mieux en faire jaillir tout le sens.

L'organisation de nos cinq facultés, complétées encore par l'adjonction de nombreux instituts spéciaux, répond donc adéquatement, Messieurs, à toutes les conditions que doit vérifier une Université, d'après le concept même de cette institution. C'est ce que reconnaissent les maîtres de Cambridge, dans l'adresse qu'ils nous ont remise lors de nos fêtes, en nous félicitant de l'importance que nous accordons à la philosophie de saint Thomas et en exprimant le regret de n'avoir pas, comme nous, conservé à la théologie le rang que lui assigne la tradition académique [1]).

Et cependant, la science cultivée dans les écoles catholiques organisées d'après les principes que je viens de dire, a été longtemps tenue en suspicion. Aux yeux de beaucoup de savants contemporains, dont le positivisme s'arrête à la détermination précise des faits particuliers, la synthèse philosophique est suspecte, comme si elle nuisait à l'analyse, qu'au contraire elle présuppose. Et puis, ils s'imaginent facilement qu'un catholique manque de liberté d'esprit et est incapable d'aborder un problème, sinon pour y chercher une confirmation de sa foi. Ce n'est pas ici le lieu, Messieurs, de réfuter encore une fois ces préjugés. Mieux que toutes les dissertations, une réponse par les faits devait triompher de l'indifférence qu'on affectait pour les travaux sortant de nos

1) « Professores vestri... Sancti Thomae Aquinatis philosophiam Aristotelicam praeclare profitentur. Theologiae quidem in Doctoribus creandis nosmetipsi olim anuli aurei vinculo cum reliquis Europae Universitatibus eramus conjuncti, quam consuetudinem, a Bentleio nostro quondam luculenter explicatam, iam per annos quinquaginta negliximus, vos autem in honore solito conservastis. »

écoles. Grâce à Dieu, cette preuve est maintenant établie, et nos fêtes jubilaires ont montré que la valeur de cette preuve est universellement reconnue.

Rappelez-vous la scène, grandiose dans sa simplicité, qui s'est déroulée, il y a quelques mois, sur cette estrade. Mgr Hebbelynck venait de retracer objectivement, sans emphase, l'histoire des origines et des développements de l'Université de Louvain et de décrire comment, à son avis, l'évolution de notre institution pendant trois quarts de siècle a répondu à toutes les exigences du progrès scientifique.

Alors, on vit défiler ici-même, en costume officiel, quarante délégués des Universités et des Académies d'Allemagne, d'Angleterre, d'Autriche et de Hongrie, de France, de Grèce, d'Italie, des Pays-Bas, de Russie, de Suisse, voire même des Etats-Unis et des Philippines. Ils vinrent successivement, à l'appel de leurs noms, déposer entre les mains de notre Recteur, l'adresse de félicitations des corps savants qu'ils représentaient, — instituts officiels ou privés, protestants ou non-confessionnels aussi bien que catholiques. Tous ces corps savants, et les vingt-huit autres qui, sans avoir de représentant parmi nous, nous firent parvenir des adresses de congratulation, savaient notre foi et nos convictions religieuses. Nous ne laissons passer aucune occasion de les affirmer à la face du monde ; nous les avions proclamées tout récemment soit au lendemain de l'encyclique *Pascendi*, soit à l'occasion du jubilé sacerdotal de Sa Sainteté Pie X ; à la veille même de nos fêtes, le 25 mars dernier, nous répétions encore en présence de Son Excellence le Nonce apostolique, lors de la visite officielle qu'il daigna nous faire, « la promesse de notre constant et filial attachement au Saint-Siège apostolique » et notre volonté de nous « distinguer toujours davantage par la parfaite harmonie de (nos) doctrines avec... les enseignements de la Sainte Eglise » [1]). Et donc, en prenant à nos fêtes la même part qu'ils prennent à l'occasion aux jubilés des plus célèbres Universités, tous ces corps savants déclaraient publiquement qu'ils nous tiennent pour dignes d'eux et que la profession de notre foi catholique ne nous empêche point d'occuper une place distinguée dans leurs rangs. Nous ne sommes plus des isolés dans le monde scientifique ! Je ne sache point que la science des institutions catholiques ait jamais reçu de reconnaissance plus solennelle.

1) Discours de Mgr Hebbelynck lors de la visite du Nonce, Mgr Tacci-Porcelli.

Or, remarquons-le bien, parce que notre activité universitaire s'étend en même temps à toutes les branches du savoir sans exception, cette reconnaissance comporte celle du caractère éminemment compréhensif de notre foi, je veux dire celle de l'action intégrale que la vérité catholique est capable d'exercer sur l'universalité du savoir humain. »

Comptes-rendus.

Abbé H. Dehove, *Essai critique sur le réalisme thomiste, comparé à l'idéalisme kantien.* Un vol. de xii-233 pp. — Lille, Facultés catholiques, 1907 ; Prix : 6 fr.

L'auteur entend le mot réalisme dans le sens moderne, où « il se dit de toute doctrine qui considère les principes rationnels, non pas comme de simples formes de la connaissance ou des choses en tant que nous les pensons, mais comme l'expression des lois de la réalité ou des choses en tant qu'elles subsistent en elles-mêmes indépendamment de notre pensée » (p. 1). L'idéalisme kantien en serait « l'exact contrepied ».

Utilisation du réalisme thomiste en vue du problème critique, tel est l'objet dernier du présent travail. « Si saint Thomas ne s'est pas posé le problème du savoir exactement comme nous le posons aujourd'hui, on ne peut contester que les *principes* de son idéologie contiennent les éléments d'une théorie *critique* de la connaissance qu'il suffit d'en dégager et sur laquelle il y aurait profit, même aujourd'hui, à rappeler l'attention » (p. 2). Nous pensons que saint Thomas a quelque chose de plus que des éléments utilisables, du moins si l'on admet que le problème critique est le problème qui a pour but la détermination du mode ou des formes de la connaissance humaine.

La discussion est conduite avec beaucoup d'ordre. Il faut d'abord poser exactement le problème pour ne pas se heurter à une fin de non-recevoir. On ne postulera donc pas la valeur objective des lois de la pensée. L'auteur les prend pour ce qu'elles sont de l'aveu unanime, pour les lois internes ou naturelles de l'activité intellectuelle. Elles sont *au moins cela.* L'examen comparé tranchant le conflit au profit de saint Thomas, montrera qu'elles sont *plus que cela*, qu'elles sont aussi les lois de la réalité. La division générale de l'ouvrage s'indique d'elle-même.

La première partie, « de caractère plutôt historique que proprement doctrinal », est l'exposition en détail de la doctrine thomiste de

la connaissance intellectuelle. L'auteur insiste sur les points qui intéressent davantage l'adaptation aux exigences du problème critique. C'est d'abord la distinction de deux moments de l'opération intellectuelle, abstraction et universalisation proprement dite, avec la distinction parallèle de deux pouvoirs intellectuels : intellect actif et intellect passif. Au jugement de l'auteur cette distinction est de la dernière importance, l'erreur de Kant serait d'avoir confondu l'universel direct et l'universel réflexe. C'est ensuite la vraie notion de l'abstraction qui est en même temps perceptive. On pourrait presque dire *abstraction intuitive*. Dans cette partie, il y a quelques bonnes pages et d'inutiles digressions. M. D., très attaché à la pensée de saint Thomas, se reconnaît pourtant le droit de corriger la lettre pour mieux sauvegarder l'esprit. Précision, dit-il, plutôt que correction. Mais alors il faudrait parler moins souvent des « formules définitives » de saint Thomas.

Dans la deuxième partie, consacrée au problème critique lui-même, M. D. situe tout d'abord le réalisme thomiste par rapport à l'idéalisme en général. Ces quelques pages n'ont pas dissipé une inquiétude qui nous avait saisi dès les premiers chapitres. Le réalisme thomiste, dit M. D., « ne laissé pas d'être un idéalisme à sa manière, parce qu'il subordonne les choses, non pas assurément à notre pensée relative et finie, mais à la pensée infinie et transcendante ». Singulière conception que celle qui après avoir identifié réalisme et idéalisme dans l'entendement divin, les sépare radicalement dans l'entendement humain ! Si le réalisme est toute la vérité, la pensée n'est plus qu'une fonction qui dégage son objet des intuitions empiriques. Et c'est bien ainsi que M. D. semble l'entendre. Les lois de la connaissance sont dégagées abstractivement. Devant tel commencement concret et telle cause concrète, je dégage la liaison nécessaire. Le principe de causalité serait *a priori* seulement « par rapport à toute l'expérience qui suit cette expérience originelle dont nous le dégageons pour la première fois » (p. 162). Soit, nous dégageons de la sorte les principes empiriques, mais les principes transcendants ? Le rapport de l'*esse per participationem* à l'*esse per essentiam* est-il lui aussi dégagé abstractivement ? *Res mensurant intellectum*. Evidemment, et Kant lui-même ne l'ignore pas. Mais c'est ou jamais le cas de bien comprendre la lettre pour ne pas perdre l'esprit. Cela veut dire que notre entendement n'est pas l'entendement archétype. Toujours est-il que notre entendement est *lumen participatum*, et qu'ainsi il est la mesure des choses, non pas absolument, mais dans l'exacte proportion où elles sont son objet. Voilà le vrai sens de la théorie

de l'intellect agent. Sans ce minimum d'idéalisme réaliste, comment arriverions-nous seulement à l'idée d'un entendement archétype ? Il se pourrait que le réalisme de M. D. ressemble au réalisme critique de Kant plus qu'il ne le pense et plus qu'il ne le faudrait.

Comparant ensuite le réalisme thomiste à l'idéalisme kantien en particulier, M. D. découvre au premier une triple supériorité : 1° comme explication de l'universalité et de la nécessité des connaissances rationnelles ; 2° dans son rapport à l'expérience ; 3° au point de vue de la cohérence interne. Les arguments n'ont rien de bien neuf. Ils valent ce que vaut l'interprétation psychologique et purement subjectiviste du kantisme. On peut les rétorquer tous. Fait remarquable : plusieurs de ces arguments, devenus presque classiques, ont été développés par Kant lui-même avec une grande vigueur.

Rien de bien significatif non plus dans le dernier chapitre consacré au problème de la croyance.

Le livre de M. D. se recommande par de nombreuses et réelles qualités : discussion sereine et impartiale, souci d'une mise au point exacte, effort vers la clarté. Quant à sa valeur doctrinale et critique, les appréciations différeront beaucoup. Tout dépend des idées qu'on se fait de l'idéalisme et du réalisme en général, de l'idéalisme kantien en particulier, et du problème critique. M. D. s'escrime en pure perte contre un idéalisme inexistant. Le tort de Kant est d'avoir transformé l'idéalisme réaliste de la déduction transcendantale dans l'idéalisme trop exclusivement formel de la dialectique. L'incohérence du kantisme est là, ou nulle part. Pour M. D., pas de milieu entre la connaissance de la chose en soi et le subjectivisme, ou la pensée qui *dénature* l'objet. Le kantisme consiste précisément à refuser l'alternative. « Dégager » l'objet ou « faire » l'objet, tout le livre est construit sur cette opposition. Et s'il n'y avait là peut-être qu'une question de mots ?

P. Scheuer, S. J.

F. Klimke, S. J., *Der Mensch. Darstellung und Kritik des anthropologischen Problems in der Philosophie Wilhelm Wundts*. S. V-274. — Graz und Wien, Verlagsbuchhandlung « *Styria* », 1908. Mk 2,90.

La question de l'homme est, dit le P. Klimke, la question centrale d'un système. Les théories d'un philosophe sur l'homme, sa nature, son origine, sa destinée, fournissent un critère d'après lequel on jugera toute son œuvre.

L'auteur examine donc successivement quelle est, d'après la théorie de Wundt : 1. La nature de l'homme ; 2. son origine ; 3. sa fin.

L'étude de la nature de l'homme comporte trois chapitres sur le corps humain, l'âme humaine, le rapport du corps et de l'âme. Le P. Klimke examine et critique, non sans pénétration, la théorie de l'actualité (pp. 36-49), la théorie de l' « identité » du corps et de l'âme, le parallélisme psychophysique.

L'examen des opinions de Wundt sur le corps humain, l'amène à traiter l'*Erkenntnisstheorie*. Selon l'auteur, « il est clair que Wundt adopte dans la théorie de la connaissance, un point de vue *idéaliste* » (p. 17) [1]. Cette assertion sans autre nuance, ne semble guère en rapport avec les textes qu'il cite : l'explication de la définition de la psychologie, dans le *Grundriss*, et un passage de la psychologie physiologique. « Ces mêmes phénomènes naturels, qui sont comme tels objets des sciences de la nature, ces mêmes *phénomènes naturels sont en même temps des représentations en moi*. Le seul sens intelligible de cette dernière proposition, est que toute notre expérience, toutes les choses du soi-disant monde extérieur, ne sont rien d'autre que nos contenus de conscience » (p. 22). Le texte de Wundt n'a pas ce sens. Il dit : « *insofern* diese Naturerscheinungen zugleich Vorstellungen in uns sind, bilden sie ausserdem Objekte der Psychologie... die Vorstellungen, deren Eigenschaften die Psychologie zu erforschen sucht, sind dieselben wie diejenigen, von denen die Naturforschung *ausgeht* » [1]. Wundt ne dit pas non plus que « forme et contenu, sujet et objet sont, une fois pour toutes, identiques » (nun einmal real durchaus identisch) (p. 23).

Dans la deuxième partie, le P. Klimke critique les théories de Wundt sur l'origine, le développement physique et psychique de l'homme, la différence entre l'homme et l'animal, l'origine de la vie, les derniers problèmes cosmologiques. Cette partie est une des plus intéressantes. Wundt admet l'évolutionnisme, mais veut l'expliquer par les tendances qui se retrouvent jusque chez les protozoaires et par la finalité objective, qui dépasse les représentations subjectives de but, en vertu de la loi de l'hétérogénie des fins. Et le P. Klimke se demande : « Est-il possible qu'il y ait une finalité objective sans qu'il y ait eu à l'origine une intention subjective ? (eine subjektive Zweckabsicht)» (p.91). « Est-il possible que l'activité des êtres les amène à des résultats dépassant le but qu'ils avaient

1) Les mots soulignés l'ont été par nous.

en vue, sans que quelqu'un ait dirigé l'évolution jusqu'au point auquel elle est parvenue ? » C'est, renouvelée, précisée, à propos de l'hétérogénie des fins, la cinquième preuve thomiste de l'existence de Dieu, basée sur la finalité.

L'évolution psychique, le passage du sensible à la pensée, de la tendance instinctive (*Trieb*) à la volonté libre, offre matière à de très intéressantes critiques (pp. 105 à 112 ; pp. 122 à 134).

Le troisième chapitre est consacré à l'examen de la différence que Wundt établit entre l'homme et l'animal. L'homme a-t-il passé de l'animalité à l'humanité ? Wundt répond par l'affirmative. Mais un groupe d'animaux actuels ne pourrait-il pas arriver à l'intelligence ? Non, répond-il [1]), mais les quatre raisons qu'il allègue ne sont, de l'avis de Klimke, guère probantes (pp. 142 à 148).

La troisième partie traite de l'éthique de Wundt. Comment pouvons-nous connaître notre fin ? Le P. Klimke estime que « la méthode empirico-positiviste de Wundt ne peut conduire à un système philosophique » (p. 197). Il parcourt les différents buts que Wundt assigne à l'activité humaine : les buts individuels, les buts sociaux, les buts humains, la fin dernière. « L'idée de Dieu n'est tenable que si Dieu est considéré comme *Weltwille*, le développement du monde comme le développement *(Entfaltung)* de la volonté divine et de l'action divine. Le P. Klimke caractérise ce système comme *Aktualitätstheoretischer Panentheismus*.

Il couronne son étude critique par une belle discussion de la « valeur de la fin ». « L'idéal de la civilisation *(Kulturideal)* peut-il expliquer la nécessité et la valeur générale de l'obligation morale ? (p. 226). L'idéal de la civilisation peut-il nous servir de guide sûr dans nos luttes morales, nos difficultés et nos troubles ? (p. 229). L'idéal de la civilisation peut-il donner à l'homme la force de remplir avec décision ses devoirs moraux ? » (p. 233-234).

La critique du P. Klimke est souvent judicieuse, on peut cependant trouver sévère son jugement sur Wundt : « Autant nous estimions les mérites de Wundt dans le domaine des sciences particulières, aussi énergiquement nous devons d'autre part affirmer que sa philosophie ne peut offrir une conception du monde logique, satisfaisante et correspondante aux faits » (p. 255-256). Sans doute la théorie de l'actualité, le « panenthéisme », l'évolutionnisme, le volontarisme métaphysique, sont loin de nous offrir une synthèse satisfaisante. Toujours est-il cependant que ces constructions métaphysiques sont moins éloignées de nos idées que les négations du

1) *System der Philosophie*, 3e éd. I, 427 ; cité p. 215.

matérialisme ou les dissolvantes fantaisies de certaines théories épistémologiques. Ne contiennent-elles aucun élément acceptable ou que de légères corrections rendraient tel ? Peut-être y avait-il là un triage à faire.

P. M.

Max Führich, S. J., Jur. utr. Dr., *Rechtssubjekt und Kirchenrecht.* I. Teil : *Was ist ein Recht ?* Das Wesen des Rechts im subjektiven Sinne. Un vol. de 232 pp. — Wien und Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1908.

L'auteur se proposant de traiter de la personnalité juridique, il lui a paru nécessaire de déterminer au préalable ce qu'est le Droit dans le sens subjectif ; c'est l'objet du présent volume.

Pour répondre à la question si diversement solutionnée : « Qu'est-ce que le Droit ? » l'auteur emploie la méthode déductive.

Dieu a créé l'homme et lui a assigné comme fin de reproduire en lui de plus en plus, dans la mesure du possible, les qualités divines ; l'homme doit donc connaître, aimer et honorer son Créateur. Il y a pour l'homme une obligation absolue et inconditionnée de tendre vers ce but imposé à sa nature par la volonté de Dieu. De plus, chacun de nous doit chercher à reproduire le divin modèle dans ses semblables, tout au moins par une assistance donnée à ceux dont les forces personnelles ne peuvent suffire à réaliser cette fin.

Les obligations que nous avons envers Dieu, envers nous-mêmes et envers le prochain sont sanctionnées par le fait que l'homme trouvera dans l'accomplissement ou l'inexécution de son devoir la source d'un bonheur ou d'un malheur éternel.

Telles sont les considérations fondamentales d'où l'auteur déduit la justification de tous les droits subjectifs.

1° *Le Droit de liberté personnelle.* — Chaque homme ayant un but personnel, nul ne peut être réduit au rôle de simple moyen pour réaliser la fin de son prochain. Si chacun doit se conformer aux desseins de Dieu sur lui, son semblable a le devoir de ne pas l'en empêcher.

2° *La propriété.* — Dieu qui nous donne la vie, veut que nous la conservions et protégions. Pour cela nous pouvons nous servir des choses créées et dès que, par une prise de possession régulière, nous avons marqué notre volonté d'employer les choses à cette destination, Dieu veut que cette destination ne soit pas modifiée par la volonté d'un autre homme.

3° *Obligations de faire.* — Dieu ayant créé les hommes de telle sorte que l'un ait besoin, pour atteindre sa fin, du travail d'autrui, il en résulte que l'homme doit employer ses forces non seulement à satisfaire ses propres besoins, mais aussi ceux de son prochain. Cette obligation de servir autrui ne peut cependant jamais être si étendue qu'elle empêche l'individu de réaliser sa propre fin.

Ces exemples suffiront à faire comprendre la méthode suivie par l'auteur.

La notion qui se dégage de ces considérations est mise en présence de celles prônées par les diverses théories allemandes modernes, l'*Anerkennungstheorie* de Bierling ; la *Rechtschutztheorie* de Thon, Oertmann et autres ; la *Verbindungstheorie* de Brinz, et surtout la *Zwangstheorie* de Ihering.

Comme conclusion, l'auteur écrit : « Avoir un Droit, veut dire : Il y a quelque chose qui a été mis par la volonté de Dieu à la disposition d'un individu. Cet état de choses peut être ou non sanctionné par la puissance de l'Etat », et il donne la définition suivante : « Le droit au sens subjectif désigne ou bien le rapport de destination d'une chose à l'usage d'une personne, considéré comme faisant un tout avec les facultés, prérogatives et puissances qui en résultent pour cette personne, ou bien ce seul rapport ou chacune de ces facultés, prérogatives et puissances considérée à part, pour autant qu'elle résulte du dit rapport. »

On souhaiterait dans l'ouvrage du P. Führich un ordonnancement plus méthodique qui aurait mis les conclusions plus clairement en relief.

P. Harmignie.

Louis Davilé, docteur ès lettres, *Leibniz historien. Essai sur l'activité et la méthode historique de Leibniz.* Un vol. in-8° de 800 pp. de la collection historique *Les Grands Philosophes.* — Paris, Alcan, 1909 ; fr. 12.

L'étude entreprise par M. Davilé nécessitait la connaissance de toutes les œuvres de Leibniz. Elle fut singulièrement favorisée par des missions en France, en Allemagne et aux Pays-Bas. Il nous en donne les résultats dans cet ouvrage. La première partie retrace dans l'ordre chronologique, l'activité historique de Leibniz ; la seconde fait connaître dans l'ordre logique sa conception de l'histoire et sa méthode ; une 3e partie qui n'a pu être entreprise, faute de documents, devrait exposer son héritage historique.

Leibniz dont le vaste génie se révéla de bonne heure comme

susceptible d'embrasser toutes les branches du savoir humain, après avoir paru s'engager dans la voie des sciences naturelles, en dévia imprudemment, par suite de sa situation près des ducs de Brunswick, dans celle de l'histoire ; ses goûts l'y avaient toujours poussé, moins pourtant que vers les sciences et la philosophie ; aussi regrettait-il souvent d'être contraint de s'y absorber, il la regardait « comme un boulet qu'il lui fallait traîner toute sa vie. » Quoiqu'il en soit, ses recherches sur la maison de Brunswick, s'étendirent bientôt à toute l'Allemagne, puis à tout l'Empire d'Occident ; il en sortit des recueils diplomatiques, — le codex juris gentium diplomaticus, — des collections historiques, — les Accessiones historicae et les Scriptores Brunswicensia illustrantes, — enfin un ouvrage historique resté manuscrit durant plus d'un siècle, — les annales imperii brunswicensis.

Leibniz, esprit avant tout philosophique, a considéré l'histoire en philosophe, comme la recherche et la conservation des faits et événements particuliers et contingents, tant de la nature que de la société humaine. Sa conception en est la plus compréhensive et la plus positive à la fois. Si elle n'est pas une science, elle peut le devenir, à condition d'en établir les principes sur des démonstrations en rapport avec sa nature, d'une simple certitude morale ; faire revivre le passé d'après ce qui en subsiste dans le présent : voilà sa conception, conception toute moderne. — La fin de l'histoire, pour lui, c'est la morale. Elle doit servir à notre instruction, à la politique, au droit, à l'apologétique. Elle se relie à la philosophie, d'une manière théologique, nous faisant entrer dans les secrets de la Providence.

Il en a compris tous les usages, il a essayé d'en développer et d'en faciliter l'étude. Ni l'instruction générale, ni les sciences auxiliaires ne lui ont manqué. Il l'a appuyée sur la géologie, les monuments et documents de toute sorte, les langues, la tradition, la chronologie, la géographie, la généalogie, la philologie et la bibliographie. S'il n'a pas fait la théorie de la critique moderne, il l'a parfaitement pratiquée : critique externe de restitution et de provenance, critique interne d'interprétation, de sincérité et d'exactitude. Pour les faits historiques, son vaste génie l'a amené à en exposer, à peu près, tous les ordres dont l'historien peut s'occuper aujourd'hui, il les a reliés entre eux par des hypothèses et des raisonnements, et les a exposés d'une façon claire et simple, en suivant de près les documents. Bien qu'il n'ait jamais recherché l'enchaînement des causes et des effets en histoire, ni tenté de dégager les lois générales qui régissent les phénomènes historiques,

il n'en a pas moins un système de vues bien liées sur le développement de l'humanité, et on trouve chez lui une véritable philosophie de l'histoire, qu'on peut étudier *a priori* ou *a posteriori*, selon qu'on étudie les idées philosophiques qui dominent son œuvre historique ou les idées générales qui se dégagent de ses ouvrages d'histoire. Leibniz a la conception d'un développement spontané et régulier des êtres : cette harmonie universelle s'exprime par la loi de continuité, dont le déterminisme est une conséquence, déterminisme qui n'entrave point toutefois la liberté. La doctrine de l'optimisme, fondée sur les causes finales, conduit à une seconde loi, celle du progrès. Leibniz étudie aussi le rôle chez l'homme des facteurs psychologiques et matériels, et, dans le monde, celui d'autres facteurs, tels que le moment et les grands hommes.

Voilà la philosophie de l'histoire *a priori ;* celle *a posteriori* est moins facile à dégager, disséminée qu'elle est dans ses différentes œuvres.

Leibniz admet que le système solaire provient d'une étoile fixe — que la terre était d'abord en fusion — que le berceau de la race humaine est unique — puis il retrace l'histoire des différents peuples de l'antiquité, du moyen âge et des temps modernes, dont il semble avoir bien saisi le caractère et le rôle, jusqu'à son époque, — époque de crise dans les consciences comme dans la politique, — qui lui fait pressentir la Révolution.

Remarquons, pour terminer, que M. Davilé semble faire, dans sa conclusion, un reproche à Leibniz d'avoir cru à une religion révélée, ce qui l'aurait obligé à rester arriéré et prisonnier d'habitudes d'esprit théologiques. Nous avons évidemment de nombreuses réserves à faire à ce sujet.

D. R.

A. Léon, agrégé de philosophie, docteur ès lettres, *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet.* Un vol. gr^d in-8°, 294 pp. — Paris, Alcan, 1907, 6 fr.

Dans cet ouvrage très documenté où deux parties traitent successivement des théories de Descartes et de celles de Spinoza sur la pensée, son objet et leurs rapports, l'auteur se propose un double but : déterminer les « semences cartésiennes » qui se retrouvent au fond des théories de Spinoza, et présenter, à la lumière des textes et des principales interprétations proposées jusqu'à ce jour, une explication des principaux points de la métaphysique spinoziste.

La méthode spinoziste est rigoureusement déductive et analytique ; Spinoza a entrepris de déduire d'un principe unique le « tout de la connaissance humaine ». Le principe de cette déduction *a priori* est la substance.

Etant l'être par soi, la substance doit posséder toute réalité, avoir une réalité infinie, être par conséquent absolument indéterminée, car toute détermination introduirait en elle quelque négation et limitation ; elle est l'absolue affirmation de l'existence (p. 98).

La substance se pose dans une infinité d'essences qui sont ses attributs.

Les attributs spinozistes ne sont pas, comme l'ont cru Hégel, Erdmann, Schwegler, Ulrici, des formes de l'entendement humain ; ni, comme le pense Pollock, des formes de l'entendement divin. Tous les attributs appartiennent à l'être de la substance, mais c'est seulement par rapport à un entendement qui le conçoit, que tel aspect apparaît plutôt que tel autre (p. 124).

Le monisme spinoziste qui s'associe — d'ailleurs sans s'y concilier — à une sorte de pluralisme, ne pouvait être ni matérialiste ni idéaliste, parce que, à la suite de Descartes, Spinoza considère la pensée et l'étendue comme des essences spécifiques irréductibles.

C'est contraint par les exigences combinées de son monisme et de sa croyance en la réalité substantielle de la pensée et de l'étendue hétérogènes, que Spinoza, devant assigner au moins deux attributs à la substance, lui en accorde une infinité ; ainsi il n'introduit pas dans l'Être infini une limitation contraire à sa définition même.

De cette infinité d'attributs, deux sont accessibles à la connaissance humaine : la pensée et l'étendue.

Les hommes sont autant de modes de la substance divine, aux deux points de vue de l'étendue et de sa représentation. Sous le premier aspect, ce sont les corps humains ; sous le second, les âmes humaines.

La correspondance de ces deux natures n'est jamais fondée sur une communication effective : elles sont incapables d'agir l'une sur l'autre.

L'homme est donc, comme chez Descartes, une nature une et double : une, parce qu'elle n'est qu'une seule et même substance modifiée d'une certaine façon ; double, parce que cette substance est modifiée selon des attributs différents, c'est-à-dire selon deux différentes positions en soi d'elle-même (p. 206).

L'homme possède des idées inadéquates et adéquates.

Les idées inadéquates constituent les perceptions des sens et de l'imagination.

Les idées adéquates, au contraire, constituent le domaine de l'entendement proprement dit.

A cette distinction des idées répond la théorie des trois genres de connaissance.

Aux idées inadéquates s'applique la connaissance empirique.

Les idées générales sont des conséquences de ce genre de connaissance : ce sont des images génériques dont l'élément principal est un résidu de plusieurs expériences présentant certains traits identiques.

La connaissance du deuxième genre a pour matière des idées adéquates, des propriétés communes aux choses singulières ; celle du troisième genre est la connaissance intuitive, connaissance de l'objet par la seule essence de celui-ci ou par sa cause prochaine.

Les modes, objets de la connaissance intuitive, existent en dehors de l'entendement qui les conçoit (p. 237).

Comme Descartes, Spinoza met entre l'entendement qui conçoit et l'expérience qui perçoit, une distinction radicale.

Pour conclure, il est deux éléments capitaux de la théorie du rapport de la pensée et de son objet, qui rentrent parmi les apports cartésiens immédiats : le dualisme des deux attributs, pensée et étendue, d'où est née la doctrine compliquée d'une substance unique constituée par une infinité d'attributs ; et cet autre dualisme de la connaissance adéquate et de la connaissance inadéquate, de l'essence et de l'existence dans les êtres finis.

Si le spinozisme est la culture conséquente de certaines semences cartésiennes, il présente en outre sur le tronc principal issu de cette culture, des croissances parasitaires qui sont elles-mêmes d'origine cartésienne (p. 282).

J. H.

Morales et Religions. — Leçons professées à l'École des Hautes-Etudes sociales par MM. R. Allier, G. Belot, Bon Carra de Vaux, F. Challaye, A. Croiset, L. Dorison, E. Ehrhardt, E. De Faye, Ad. Lods, W. Monod, A. Puech. — Un vol. in-8°, 290 pp. Paris, Alcan, 1909, 6 fr.

Il faut remercier les savants conférenciers de nous avoir donné en quelques larges traits les résultats de leurs études. La question des rapports entre la morale et la religion présente pour la conscience contemporaine un intérêt particulièrement vif en présence d'un mouvement philosophique qui veut créer une morale indépendante des dogmes religieux, et d'un mouvement politique parallèle qui tend à affranchir l'État de toute solidarité avec les Eglises.

Répondant à cette préoccupation moderne, le livre nous offre une série de conférences sur les différentes conceptions morales inhérentes à diverses formes de la pensée religieuse : Judaïsme, Prophétisme, Hellénisme, Evangile, Paulinisme, Alexandrisme, Islam, Luthéranisme, Quakerisme, religion des Japonais.

Les auteurs n'ont nullement la prétention de trancher la question générale des rapports de la religion et de la morale ; se plaçant au point de vue purement objectif, ils se contentent d'exposer les divers systèmes de morale. Il va sans dire que le livre dû à la plume de onze collaborateurs différents, renferme des chapitres de valeur fort inégale.

Dans une excellente étude préliminaire du problème général des rapports entre la morale et la religion, M. G. Belot a bien marqué le caractère purement provisoire de cette esquisse : il serait prématuré de vouloir résoudre le problème avant que les différentes sciences n'aient fini l'étude objective des faits historiques. N'empêche qu'on est parfaitement en droit de présenter dès maintenant un essai de solution, quitte à le corriger et à le compléter plus tard.

L'auteur écarte dès l'abord la thèse d'A. Sabatier et d'autres : « Sur un fond de religiosité primitive et irréductible, les morales et les religions particulières se sont développées parallèlement »... « Cette religiosité première consisterait essentiellement dans le sentiment du péché ou de notre limitation au sein de l'univers, ou bien encore dans le sentiment de l'âme en détresse qui entre en commerce avec la puissance mystérieuse dont elle sent qu'elle dépend et que dépend sa destinée. » Cette théorie, outre qu'elle attribue au primitif une idée moderne « tardivement dégagée par une réflexion religieuse assez raffinée », a l'inconvénient « d'apparaître comme historiquement arbitraire et même absolument invérifiable ».

Une autre thèse, celle de l'identité originelle de la morale et de la religion qui se diversifieraient graduellement, n'a pas les sympathies de l'auteur ; il préfère la thèse de leur distinction primitive : les croyances à l'origine n'ont pas de caractère moral ; ce caractère s'y ajoute après coup ; elles l'acquièrent progressivement.

Il y a lieu de faire des réserves sur certaines considérations de l'auteur.

D'abord, en ce qui concerne les dieux, est-il bien vrai qu'ils « paraissent avoir été toujours à l'origine des puissances naturelles »? Je n'oserais pas souscrire à une affirmation aussi générale. Chez les Babyloniens notamment, à côté des dieux de la nature, il y avait

des dieux locaux, protecteurs de la cité, de la société, et cela aux époques les plus anciennes. Ce n'est qu'à un stade assez récent de l'évolution qu'on a fait l'identification de toutes les divinités primitives avec certains phénomènes naturels [1]). On peut de même objecter que chez les Assyriens, le grand dieu Assur est un dieu guerrier.

L'auteur accentue un peu trop (p. 29-30) le rôle de l'intellectualisme, du « besoin de se représenter et de comprendre les choses » dans l'origine de la religion. N'est-ce pas plutôt la mythologie, parasite de la religion, qui chez beaucoup de peuples a répondu à ce besoin de savoir ? Ce n'est qu'assez tardivement dans les grandes religions, qu'on trouve une conception du monde. Dans la genèse des religions, le rôle prépondérant ne revient-il pas au pragmatisme, enveloppant des croyances que la réflexion dégagera plus tard distinctement ? Et si l'on demande pourquoi ces croyances ont un caractère obligatoire, n'est-ce pas parce qu'elles sont inhérentes à des pratiques religieuses obligatoires ?

Quant au mode d'union entre la religion et la morale, l'auteur aurait pu pousser plus à fond ses recherches. Sans doute, au début, nous saisissons les dieux comme gardiens de la morale, gardiens qui ne sont pas personnellement intéressés ; mais dans certaines religions, par exemple en Israël et même en Egypte et en Babylonie, leur rôle s'accentue : ils veulent directement l'observation de l'ordre moral, c'est la divinité personnellement qui est offensée par le pécheur ; ailleurs elle exprime cette volonté générale sous forme de lois positives, qui même peuvent devenir l'objet d'un culte fétichiste : l'idée des dieux-juges se double de celle des dieux-législateurs.

La *Morale juive*, par M. Dorison, n'est pas assez objective et elle est traitée d'une manière fort tronquée. Les caractéristiques de la Loi sont bien dégagées ; mais négliger la casuistique et se borner à la seule Loi, c'est présenter une image fort incomplète de la morale du Judaïsme.

Quant à M. Croiset, s'il a raison de conclure de sa belle étude qu'on voit constamment la morale grecque en avance sur la religion (p. 99), ce fait historique n'entame pas la thèse générale des rapports intimes entre morale et religion. Car cette thèse ne vise pas les religions quelconques, mais une religion aux conceptions élevées, accentuant fortement le caractère moral de la divinité. De

1) A noter (p. 16) que le dieu-lune babylonien se lit *Sin*, et non pas *Sûr* ; de même le nom babylonien de Saturne n'est pas *Nibib*, mais *Ninib*.

plus, l'influence de la religion sur la morale ne se mesure pas uniquement aux traités de morale, mais avant tout à la vie des individus.

Dans la *Morale de Luther* de M. Ehrhardt, j'avoue ne pas comprendre (p. 238-39) les considérations sur l'attribution à Luther du principe du libre examen.

Th. Van Tichelen.

G. Vorbrodt, *Beiträge zur religiösen Psychologie : Psychobiologie und Gefühl.* Un vol. de 173 pp. — Leipzig, Deichert. Preis : 3,60 Mk.

Le but de ce livre est une déduction psychologique des dogmes. Une première partie esquisse une conception psychobiologique du christianisme qu'il ramène au concept de la « vie éternelle ». La seconde partie qui regarde davantage cette revue, n'est en rapport avec la première que par le contenu, elle traite de la psychologie du sentiment religieux.

M. Vorbrodt met en lumière l'imprécision de la notion du sentiment religieux. Il considère la psychologie esthétique comme une introduction à la psychologie religieuse, et avec son concours il essaye de déterminer les méthodes que celle-ci devra employer : méthode génétique (p. 99) et descriptive (p. 105). L'élément spécifique de la psychologie religieuse est apporté par la question de la certitude *(Gewissheit)* : en effet, le sentiment religieux a une manière toute spéciale de s'assimiler son contenu. M. Vorbrodt distingue comme éléments du sentiment religieux d'abord des sentiments primaires (l'auteur les nomme *Vorgefühle*, terme qui ne correspond guère à sa pensée). C'est l'empathie *(Einfühlung)*, le sentiment qui fait revivre la « parole divine », résumé de tout ce que les « hommes de Dieu » ont senti, pensé et voulu, et qui fait ainsi partager leurs états d'âme (p. 137). C'est ensuite le sentiment de la *fides historica*, qui a traversé et résolu les objections et les difficultés (p. 142). En fait de sentiments spéciaux, il mentionne le sentiment de l'*assensus* et de la *fiducia*, et les sentiments secondaires (pp. 146 et 151) de dépendance (d'après Schleiermacher) et d'immédiatéité (d'après Jacobi). Il conclut en rejetant la théorie du sentiment. Il est inexact, à son avis, de parler davantage de sentiment en matière religieuse que dans les autres sphères de la vie intérieure (p. 158). La religion néanmoins est affaire de cœur : « Religion ist Sache des Gemüts, dieses aber ist der Kern der Seele, während rechtverstanden der Verstand die Schale ist » (p. 160).

Ce livre a quelques mérites, entre autres celui d'avoir tenté une psychologie religieuse, et aussi d'avoir rejeté, d'après une argumentation psychologique soigneuse, la théorie de Schleiermacher. Mais on y voudrait trouver des notions plus claires. Qu'est-ce en particulier — au point de vue psychologique — que cette *Gewissheit* qui distingue le sentiment religieux du sentiment esthétique? Quant aux concepts chrétiens, Dieu, le Christ, la vie éternelle, ils sont bien peu définis. L'auteur ferait chose utile en approfondissant les concepts catholiques au sujet desquels il commet d'étranges méprises (voir p. 14, la notion de justification et p. 157, la notion de sacrement). Enfin, l'expression est à la fois négligée et d'une complication recherchée. On n'éclaircit rien en parlant de « Koïnzidenzpunkt der egopetalen und egofugalen Psychikenergien » (p. 10). Il semble bien que l'étrangeté n'est pas toujours dans la seule expression. Nous lisons (p. 19) : « Die Wiedergeburt des Gotteskindes... soll sich ausleben... zum Volleben, etwa auf dem Jupiter, auf dem die Astronomie einen ewigen Frühling meint entdecken zu können. » La première partie contient beaucoup de choses de ce style.

Dr. Jos. Engert.

Dr J. Th. Beysens, Hoogleeraar aan het Groot Seminarie te Warmond, *Algemeene Zielkunde.* Eerste deel : *Inleiding.* — *Kennis in het algemeen. Het zinnelijk kenleven.* — Tweede druk. Amsterdam, C. L. Van Langenhuijsen, 1909.

Les œuvres du Dr Beysens sont connues des lecteurs de la Revue néo-scolastique : elles ont été analysées dans de précédents numéros. Aussi pouvons-nous nous dispenser de nous étendre sur les mérites doctrinaux, scientifiques, littéraires de cette édition, peu différente de la première.

P. M.

Mgr Baudrillart, Recteur de l'Institut catholique de Paris, *Les Universités catholiques de France et de l'étranger.* Brochure de 120 pp. — Paris, Poussielgue, 1909.

Au lendemain des fêtes jubilaires de Louvain, tandis que la question des Universités catholiques se pose dans divers pays, tels l'Autriche, l'Espagne, l'Irlande, l'Italie, alors qu'en France leur liberté est menacée, il était d'un intérêt bien actuel d'instituer une enquête sur l'ensemble des Universités existantes. Mgr Baudrillart l'a tenté dans cette brochure dont la lecture est des plus attachante. On y

voit, en raccourci, l'effort tenté sur tant de points divers, par des hommes d'intelligence, de cœur et d'énergie, pour cet idéal : la haute culture catholique. On y contemple les résultats obtenus. Et ici la Belgique et Louvain tiennent une place d'honneur qui est, sans doute, méritée. Nous remercions Mgr Baudrillart des choses, bien flatteuses pour notre sentiment patriotique, qu'il a voulu écrire à ce sujet. Rarement nous a-t-on montré, comme il le fait, l'importance qu'a dans le monde catholique notre Université. Cette importance, aucune modestie mal placée ne doit nous empêcher de la reconnaître ; mais avec elle nous reconnaissons des devoirs sur lesquels il faut plus que jamais que les catholiques belges aient les yeux fixés. On trouve aussi, épars dans la brochure de Mgr Baudrillart, tous les arguments d'où ressort l'urgente nécessité d'un enseignement supérieur catholique qui soit sérieusement, réellement scientifique dans toute la force du terme. On y verra sans peine que cet enseignement n'est possible que dans et par une Université. Souhaitons que ces arguments se fassent de mieux en mieux reconnaître et que les catholiques d'action, tout comme les autorités religieuses, accordent de plus en plus aux Universités et aux savants catholiques l'appui et la considération qu'il convient.

Dans un tout autre sens, nous avons été frappés de l'argument que Mgr Baudrillart adresse à ceux qui au nom de « l'unité morale » voudraient proscrire la liberté de l'enseignement supérieur : « Bien loin de contribuer à diviser les esprits, les institutions catholiques ont servi à les rapprocher... parce que, tout en sauvegardant la foi des ecclésiastiques et des laïques qui fréquentaient nos universités et n'auraient pas fréquenté les autres, il les a initiés aux méthodes qui étaient celles de nos adversaires et à leur mentalité. » Plût au ciel que ce noble langage pût se faire entendre, au pays de Mgr Baudrillart, par les maîtres du jour.

Mgr Baudrillart nous permettra-t-il une très légère rectification ? Il écrit (p. 23) : « De tous (instituts et écoles spéciales) le plus connu est l'institut supérieur de philosophie qui est l'œuvre personnelle de Léon XIII et qui porte à présent son nom. » Ceci n'est point tout à fait exact : l'Institut supérieur de philosophie, institution de recherches scientifiques et d'enseignement, ne porte point le nom de son illustre fondateur. Ce nom est porté par un séminaire, établissement distinct, adjoint à l'Institut et hébergeant de jeunes ecclésiastiques qui suivent les cours de celui-ci.

L. Noël.

CHRONIQUE PHILOSOPHIQUE.

Décès. — Cesare Lombroso est décédé à Turin le 18 octobre, à l'âge de 73 ans. Né à Vérone en 1836, il fut nommé en 1862 professeur de maladies mentales à l'Université de Pavie, puis il passa à l'Université de Turin où il enseignait la médecine légale et la pathologie mentale. Les théories du savant italien sont bien connues, elles sont même devenues populaires. Elles ont suscité un engouement auquel leur auteur a survécu, et qui était dû sans doute à cette même simplicité qui en fait sourire aujourd'hui. Lombroso était d'ailleurs un « simple ». Il avait cette naïveté ingénue de certains hommes de livres qui donne à leur pitié les orientations les plus inattendues, et cet enthousiasme de la formule qui seul explique le culte que tant d'âmes candides et foncièrement bonnes ont voué aux idées matérialistes. A la fin de sa carrière, il s'était fait, sur la base du spiritisme, une doctrine matérialiste de l'au delà.

En 1869, il donnait sous le titre *Circolazione della vita* (Milano, Brigola) la traduction d'une œuvre de Moleschott qui enseignait alors à Turin, et il travaillait à la propagation des idées matérialistes. Il en trouvait deux applications célèbres, la théorie de l'homme de génie et celle de l'homme criminel. La première apparaît dans une brochure *Genio e Follia* publiée en 1863, puis en éditions successives en 1872, 1876, 1882 et en 1887 sous le titre nouveau l'*Uomo di Genio*. La seconde s'annonce dans divers écrits : *La medicina legale delle alienazione mentale* (1865) ; *Azione degli astri e delle meteore sulla mente umana* (1867) ; *Esistenza d'una fossetta cerebellare mediana nel cranio d'un delinquente* (1871) ; *Pensiero e meteore* (1878) ; *Affetti e passioni dei delinquenti* (1876). En 1878, paraissait la première édition de l'*Uomo delinquente in rapporto alla anthropologia, giurisprudenza e alle discipline carcerarie* (Torino, Bocca).

La première théorie a donné lieu à diverses études, parmi lesquelles il faut surtout signaler celles de Patrizi et Roncoroni. La seconde a groupé l'Ecole d'anthropologie criminelle dont Garofalo

et Enrico Ferri furent les principaux représentants. On trouvera des détails plus abondants sur Lombroso et une bibliographie complète de ses œuvres dans une brochure due aux soins pieux de Paola et Gina Lombroso : *Cesare Lombroso, appunti sulla vita, le opere* (Torino, Bocca, 1906).

Ont paru en traduction française à la librairie Alcan : *L'anthropologie criminelle et ses récents progrès; L'homme criminel; Le crime, causes et remèdes; Le crime politique et les révolutions* (en collaboration avec Ferrero) ; *La femme criminelle et la prostituée* (en collaboration avec Laschi)

— M. Giuseppe d'Aguanno est encore à signaler parmi les victimes du désastre de Messine. L'Université de Parme le chargea de la philosophie du droit en 1901. Nommé professeur ordinaire par décret du 10 mai 1908, il accepta la proposition de l'Université de Messine et vint s'y établir en octobre 1908.

Voici les titres de ses principaux ouvrages :

La missione dello stato, Palermo, tipografia Vene, 1884. — *La genesi e l'evoluzione del diritto civile*, Torino, Bocca, 1890. — *La filosofia etico-giuridica da Kant a Spencer*. Parte I : *Il criticismo Kantiano*, Palermo, 1895. — *La morale ed il diritto nel sistema filosofico di A. Comte*, Palermo, tip. Zappulla, 1896. — *Appunti di lezioni di fil. del diritto : I sistemi idealistichi tedeschi posteriori ad E. Kant : Fichte, Schelling, Hegel*, Palermo, tip. Puccio, 1897. — *Compendio storico della fil. morale e giuridica in Oriente ed in Grecia dalle origini al secolo II di C.*, Palermo, Sandron, 1900. — *Gian Domenico Romagnosi, filosofo e giureconsulto*, in due parti, Parma, tip. cooperativa parmense, 1902-1907.

D'Aguanno a fondé et dirigé les revues La scienza del diritto privato, Firenze, 1893-1894 ; La liberta e la pace, Palermo, 1891-1898 ; Rivista di storia e filosofia del diritto, 1897.

— Salvatore Fragapane est mort à Tagliacozzo, province d'Aquila, dans les derniers jours de juillet 1909. Il était professeur ordinaire de philosophie du droit à l'Université Royale de Bologne.

Ses principaux ouvrages sont : *Fenomenologia del diritto*, 3e partie inédite et peut-être inachevée d'un grand ouvrage : *Obbietto e limiti della filosofia del diritto :* I : *I criteri d'una limitazione positiva della filosofia del diritto ;* II : *Le relazioni gnoseologiche e pratiche della filosofia del diritto*, Roma, Loescher, 1897 et 1899. — *Contrattualismo e sociologia contemporanea*, Bologna, Zanichelli, 1892. — *Il problema delle origini del diritto*, Roma, Loescher, 1896.

— Le R. P. George Tyrrell est décédé le 15 juillet à Storrington. On sait la place toute spéciale qu'il a tenue dans le mouvement

d'idées appelé modernisme. Il laisse un certain nombre d'ouvrages de théologie mystique, de philosophie religieuse et d'apologétique : *Nova et vetera*, *Informal Meditations*, 1897. — *Hard Sayings*, 1898. — *Lex orandi, or Prayer and Creed*, 1904. — *Lex credendi*, 1906. — *External religion*. — *The soul's orbit*. — *The faith of the millions*. — *Oil and wine*. — *A much abused letter*, 1906. — *Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new*, 1907. — *The program of modernism*, *A reply to the Encyclical of Pius X Pascendi Dominici gregis*, 1908. — *Mediaevalism*, 1908. — *Christianity at the Cross Road*.

— A Leipzig est décédé à l'âge de 74 ans M. Max Heinze professeur d'histoire de la philosophie. M. Heinze publiait depuis assez longtemps le manuel bien connu d'Ueberweg : *Geschichte der Philosophie*.

Nominations. — M. Th. Ruyssen, professeur adjoint d'histoire de la philosophie à la faculté des lettres de l'Université de Bordeaux, est nommé titulaire de cette chaire.

— M. A. Lalande, maître de conférences de logique et de méthodologie des sciences en Sorbonne, est promu professeur adjoint.

— M. G. Dumas, chargé de cours pour la psychologie expérimentale en Sorbonne, prend rang parmi les professeurs adjoints.

— M. Foucault, maître de conférences de philosophie à l'Université de Montpellier, reçoit le titre de professeur.

— Le Dr Philip H. Fogel et le Dr G. W. T. Whitney, professeurs à l'Université de Princeton, sont chargés de remplir les places devenues vacantes par les démissions des professeurs Adam Leroy Jones et W. H. Sheldon.

— M. le professeur Irving King, de l'University of Michigan, vient d'être nommé professeur assistant de pédagogie à la State University of Iowa.

— Le Dr Raymond H. Stetson, du Beloit College, vient d'être nommé professeur de psychologie à l'Oberlin College.

— Le Dr Frank N. Freeman est appelé à enseigner la psychologie pédagogique à l'Université de Chicago.

— M. George P. Adams vient d'être nommé professeur assistant de philosophie, et le Dr De Witt H. Parker est chargé d'enseigner la philosophie à l'Université de Californie.

— M. le Dr W. H. Sheldon, professeur de philosophie à l'Université de Princeton, vient d'être nommé professeur de philosophie au Collège de Darmouth.

— G. N. Gilbertson vient d'être nommé professeur de psychologie à l'Université de Colorado.

— M. le professeur E. C. Sanford, de la Clark University, a été choisi comme successeur de Carroll D. Wright en qualité de président du Clark College.

— A. B. Sutherland, Ph. D. (Chicago), a été nommé assistant de psychologie à l'Hôpital des aliénés de Washington.

— A l'Université de Bonn, le privatdozent Becker devient professeur ordinaire.

— M. Bühler, privatdozent à Würzburg, passe à Bonn en qualité d'assistant. M. Marbe, professeur à l'école technique de Francfort, devient professeur à Würzburg. On sait que MM. Marbe et Bühler appartiennent à l'école de Külpe.

— A Innsbruck, M. Kastil, privatdozent à Prague, devient professeur extraordinaire.

— A Prague, le privatdozent Kraus devient professeur extraordinaire.

— A l'Université d'Erlangen, M. Kleist a passé l'habilitation pour la psychologie.

— A l'Université de Göttingen, M. Reinach a passé l'habilitation pour la philosophie.

— A l'Université de Marbourg, M. Hartmann a passé l'habilitation pour la philosophie. — De même à l'Université de Münich, M. Meyer.

— Notre ami M. Hector Lebrun est chargé à l'Université de Gand du cours d'anatomie comparée. Nous le prions de vouloir trouver ici nos biens cordiales félicitations.

Sociétés. — Il s'est fondé à Heidelberg une Académie sous le titre de *Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Le fondateur est M. Heinrich Lanz. L'ouverture s'est faite le 3 juillet en présence du Grand-Duc de Bade. Parmi les secrétaires perpétuels nous trouvons le nom de M. Windelband.

Le sixième Congrès International de Psychologie. — Six cents personnes environ s'étaient réunies, le trois août dernier, dans la charmante ville de Genève, pour participer aux travaux du Congrès de Psychologie. Le Comité local avait fait preuve d'un heureux esprit d'initiative, en introduisant dans l'organisation du congrès, diverses réformes, dont on doit le louer sans réserve. C'était d'abord, la limitation du nombre des communications individuelles — réduites à une cinquantaine environ — évitant l'encombre-

ment fâcheux et inutile qui résulte de la présentation de résultats que chacun peut étudier dans les revues spéciales. La plus grande partie du temps disponible pouvait ainsi être consacrée à l'exposé et à la discussion des travaux d'ordre plus général. Sous ce rapport aussi, une nouveauté : les organisateurs avaient fixé un certain nombre de thèmes de discussion d'allure générale, tels « les sentiments », le « subconscient », « la méthodologie de la psychologie pédagogique », etc. Ces thèmes étaient confiés, chacun, à un ou à plusieurs rapporteurs dont les rapports imprimés devaient permettre aux intéressés de préparer de longue main la discussion.

Ces réformes étaient excellentes, et il était permis d'espérer qu'elles auraient donné au congrès une portée plus pratique et des résultats plus abondants que n'en eurent ses devanciers. Malheureusement, ces espérances devaient être déçues, en partie, dès la première séance, consacrée à la Psychologie religieuse. Après la lecture des deux remarquables rapports de Messieurs Höffding et Leuba, la discussion dévia en effet, rapidement, et l'on ne tarda guère à la porter sur un terrain tout différent de celui d'une étude scientifique de la psychologie des religions. A ce propos, il est vraiment étrange de constater, combien le concept d'une Psychologie, usant de méthodes rigoureusement scientifiques, est peu répandu encore.

Certaines séances du Congrès furent extrêmement intéressantes, ainsi celle consacrée aux sentiments. Le rapport du professeur Külpe, sur cette question, forme un document essentiel dont l'étude sera indispensable à tous les psychologues. Il serait difficile de trouver ailleurs, une plus grande précision des définitions et un point de vue plus synthétique, dans ces problèmes si discutés, et si obscurs encore.

Les questions de pédagogie, d'éducation des arriérés, etc., comprennent tout un faisceau d'études auxquelles plusieurs de nos compatriotes ont pris une part active. Citons le Dr Decroly, M. Schuyten, Mlle Joteyko. La création d'une section de psychologie animale fut une innovation applaudie par tous ; de même, la mise au programme des problèmes de l'unification de la terminologie et des étalons chromatiques.

La terminologie psychologique est assez pauvre, il faut l'avouer, et la difficulté de trouver des équivalents pour les termes, employés dans les différentes langues, est presque insurmontable. Aussi sera-ce, certes, un des effets les plus heureux du Congrès de Genève d'avoir attiré spécialement l'attention des psychologues sur ce point.

L'étalonnage des couleurs aussi a donné lieu à d'intéressants

échanges de vues (entre MM. Nagel, Asher et Thiéry) qui ont abouti à un résultat pratique : la constitution d'une commission internationale, formée par ces Messieurs, et ayant pour but la détermination exacte d'étalons chromatiques.

Espérons que les organisateurs américains du prochain Congrès s'inspireront de l'exemple donné par le Comité suisse et qu'ils perfectionneront encore ces réunions qui pourraient constituer un outil de travail si précieux.

Nous ne pouvons terminer cette note trop brève, sans rappeler l'exquise cordialité du comité de Genève, et ces charmantes réceptions qui contribueront dans une large mesure à maintenir vivaces les bons souvenirs que tous nous avons emportés des bords du Léman.

A. M.

Congrès. — Il s'est tenu à Rome, du 27 au 31 octobre, un Congrès de philosophie organisé par la *Società filosofica italiana*, et préparatoire au Congrès international de Bologne. Le Congrès était présidé par M. Enriques qui doit également présider le Congrès de Bologne. Nous apprenons qu'à ce congrès, certains membres ont cru pouvoir se livrer à des manifestations de cet anticléricalisme, d'espèce intolérante et agressive, qu'on n'est pas accoutumé de rencontrer dans les sphères scientifiques. Ceci est de peu rassurant augure pour le prochain congrès de Bologne. Il serait pourtant regrettable de voir quelques échauffés compromettre le caractère accueillant et serein qu'ont eu jusqu'ici les congrès internationaux de philosophie. Devant l'attitude des anticléricaux, le P. Gemelli qui participait au Congrès, a cru de sa dignité de se retirer.

— Le septième Congrès international de Psychologie aura lieu aux Etats-Unis en 1913, dans une ville qui sera déterminée plus tard par le comité, dont voici les membres : William James, président honoraire ; J. Mark Baldwin, président ; E. B. Titchener, J. Mc. Cattell, vice-présidents ; J. B. Watson, secrétaire général.

Enseignement. — Voici les intitulés des cours qui seront professés durant l'année 1909-1910 dans les universités officielles de langue française.

Paris, Collège de France : M. le Dr Pierre Janet : Sur les sentiments et les tendances. A la Faculté des Lettres : M Séailles : Nature et fonctions de la raison. — Méthode déductive. — Logique et méthodologie. — M. E. Durkheim : La morale. — Les grandes doctrines pédagogiques à partir du XVIIIe siècle. — Formation et développement de

l'enseignement secondaire en France. — M. V. Delbos : Les théories de la connaissance de la philosophie moderne. — M. Lévy-Bruhl : La philosophie de Leibniz. — G. Dumas : Psychologie générale. — M. G. Rodier : La philosophie alexandrine. — M. G. Milhaud : La pensée mathématique, son rôle dans l'histoire des idées, de Thalès à Euclide. — M. A. Binet : Le mécanisme de la pensée suivant la méthode de Paris. — M. René Berthelot : Le principe de continuité et l'idée de variation brusque.

Aix-Marseille, M. Maurice Blondel : Sources et orientation des principaux courants de la pensée contemporaine : Les sciences normatives en philosophie. — Malebranche, Berkeley et Maine de Biran.

Besancon, M. Ed. Colsenet : Histoire de la Philosophie : Socrate et Platon ; philosophie dogmatique ; Renouvier (essais de critique). — Morale stoïcienne.

Bordeaux, M. Gaston Richard : Le problème de la sociologie générale : les lois sociologiques. — Histoire et organisation de l'enseignement secondaire. — M. Th. Ruyssen : L'école d'Alexandrie ; Plotin. — La morale d'Aristote. — M. Paul Lapie : Psychologie des sentiments.

Dijon, M. Gérard Varet : Etudes sur l'histoire de la philosophie grecque dans son rapport avec les sciences. — Logique, méthodologie et philosophie des sciences.

Grenoble, M. G. Dumesnil : Le roman philosophique au XVIe siècle. — Etudes de philosophie moderne depuis Bacon et Descartes.

Lille, M. Penjon : Platon et Plotin. — M. Lefèvre : Questions de métaphysique. — L'enseignement secondaire. L'éducation de la sensibilité à l'école.

Lyon, M. A. Bertrand : Le sociologisme en morale. — Questions traitées au Congrès de Psychologie de Genève. — M. Chabot : Les Droits de l'enfant. Morale théorique. Psychologie de l'écolier appliquée à l'éducation.

Rennes, M. Bourdon : Les sensations.

Nancy, M. Gouriau : Esthétique appliquée.

Caen, M. Robin : Socrate. — Le néo-platonisme.

Montpellier, M. Foucault : Les associations d'images.

Poitiers, M. Rivaud : Les théories sociologiques de Karl Marx.

Toulouse, M. Fauconnet : Histoire des doctrines pédagogiques depuis la Renaissance.

Bruxelles, M. Georges Dwelshauwers : La synthèse mentale et les théories de la liberté. — Rationnel et irrationnel dans la conscience morale. — M. Dupréel : Exposé et critique des principaux systèmes et théorie générale de la connaissance. — Examen de quelques problèmes que soulève la méthode des sciences particulières, et méthode de la sociologie. — La science et la philosophie avant Socrate.

Fribourg, M. De Munnynck : La psychologie de l'assentiment. — La psychologie religieuse. — M. Michel : Philosophie morale. — Histoire de la philosophie moderne.

Genève, M. A. Naville : Théorie de la science. Logique. — M. Ed. Claparède : Psychologie de l'enfant et pédagogie expérimen-

tale. — Psychologie expérimentale. — M. A. de Maday : Philosophie du droit. — Philosophie du droit international. — Philosophie des relations de l'Eglise et de l'Etat. — M. F. Grandjean : Le processus de la connaissance (histoire des doctrines de la connaissance dans la philosophie grecque et moderne). — La critique de la raison pure de Kant. — M. O. Karmin : Psychologie sociale.

Lausanne, M. M. Millioud : Philosophie ancienne. — Philosophie générale : Théorie de la connaissance, problèmes du monde physique.

Neuchâtel, M. P. Bovet : Les XVIIe et XVIIIe siècles. — Introduction à la philosophie. — Le développement mental.

Voici l'intitulé des cours de philosophie professés dans les Universités de langue allemande durant le semestre d'hiver 1909-1910 (15 octobre — 15 mars) :

Berlin, Erdmann : Logik. — Ueber materialistische Natur- und Geschichtsauffassung. — Séminaire. — Riehl : Allgemeine Geschichte der Philosophie. — Einführung in die Aesthetik. — Séminaire philosophique. — Stumpf : Psychologie. — System der Philosophie. — Wissenschaftliche Arbeiten im psychologischen Institut. — Theoretische Uebungen im psychologischen Institut. — George F. Moore : Religionsgeschichte.— Ursprung und Entwicklung der Religion.— Religionsgeschichtliches Colloquium. — Lasson : Logik und Erkenntnistheorie. — Allgemeine Geschichte der Philosophie. — Das Wesen des Christentums. — Simmel : Soziologie. — Probleme der modernen Kultur. — Philosophie des 19. Jahrhunderts. — Kant's Ethik. — E. Cassirer : Die Philosophie Kant's. — Philosophische Uebungen. — Döring : Allgemeine Geschichte der Philosophie. — Frischeisen-Köhler : Geschichte des Pantheismus. — Die psychologischen Grundlagen der Erziehung. — Misch : Allgemeine Geschichte der Philosophie. — Einleitung in die Philosophie. — Uebungen über Geschichte der Philosophie. — Rupp : Experimentelle Pädagogik. — Colloquium über experimentelle Pädagogik. — Experimentelle Uebungen im psychologischen Institut. — Leitung experimenteller Arbeiten im psychologischen Institut. — Thiele : Allgemeine Geschichte der Philosophie. — Kant's Kritik der reinen Vernunft. — Vierkandt : Ethik. — Anfänge der Religion. — Anfänge der Wirtschaft. — Uebungen über die Anfänge der Religion.

Bonn, Dyroff : Psychologie. — Erkenntnistheorie und Einleitung in die Metaphysik. — Séminaire philosophique : Abstractionsproblem. — Külpe : Logik. — Séminaire philosophique : Erkenntnistheoretische Ubungen. — Psychologisches Kolloquium. — Experimentellpsychologische Arbeiten. — Freytag : Erkenntnistheoretische Uebungen. — Dr Frost : Aesthetik. — Geschichte der Philosophie. — Dr Becher : Psychologie des Willens. — Tachistoskopische Uebungen. — Dr Verwegen : Optimismus und Pessimismus. — Religionsphilosophie. — Wentscher : Geschichte der Philosophie. — Freiheitsproblem. — Materialismus.

Breslau, Baumgartner : Séminaire philosophique : Lekture von Kants kritik der reinen Vernunft. — Metaphysik. — Geschichte der griechischen Philosophie. — Kühnemann : Aus dem Kampf um die moderne Lebensanschauung : Maurice Maeterlinck und Friedrich Nietzsche. — Allgemeine Geschichte der Philosophie — Séminaire philosophique : Uebungen zur modernen Geschichte der Philosophie. — Stern : Psychologie. Uebungen zur Psychologie des Jugendalters au Séminaire psychologique. — Hönigswald : Platon, seine Philosophie und seine philosophische Bedeutung. — Das Problem der Skepsis in Philosophie und Wissenschaft. — Uebungen zur Philosophie der Gegenwart. — Kabitz : Geschichte der Pädagogik in der neueren Zeit. — Uebungen zur theoretischen Pädagogik.

Erlangen, Falckenberg : Geschichte der neueren Philosophie von der Renaissance bis Kant. — Einführung in die Aesthetik. — Hensel : Einleitung in die Philosophie. — Göthes Weltanschauung in ihrer Entwicklung. — Uebungen über Hegel, Philosophie der Geschichte. — Leser : Geschichte der griechischen Philosophie. — Pestalozzi und Herbart, eine Einführung in die Probleme der Pädagogik. — Uebungen über erkenntnistheoretische Themata. — Repetitorium über Geschichte der alten oder der neueren Philosophie.

Giessen, Siebeck : Einleitung in die Philosophie. — Geschichte der Philosophie (Altertum, Mittelalter, Beginn der Neuzeit). — Séminaire : Leibniz'Monadologie. — Groos : Geschichte der Philosophie. — Grundzüge der Pädagogik. — Aesthetische Probleme. — Séminaire : Th. Lipps, Bewusstsein und Gegenstände. — Kinkel : Die Lebensanschauungen der grossen Denker. — Grundprobleme der systematischen Philosophie. — Lektüre von Kant's Kritik der reinen Vernunft. — Messer : Psychologie des Wollens (mit besonderer Rücksicht auf Jurisprudenz und Pädagogik). — Lektüre von Natorps Sozialpädagogik. — Anleitung zu wissenschaftlichen Arbeiten auf dem Gebiet der experimentellen Psychologie und Pädagogik. — Weidenbach : Ethik.

Halle, Meumann : Psychologie. — Einführung in die Pädagogik. — Uebungen zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. — Praechter : Geschichte der griechischen Philosophie. — Menzer : Schopenhauer und Nietzsche. — Allgemeine Geschichte der Philosophie. — Philosophische Uebungen über Descartes « Prinzipien der Philosophie ». — Fries : Pädagogische Uebungen. — Geschichte der Pädagogik seit dem Ausgange des Mittelalters. — Uphues : Logik. — Geschichte der Philosophie. — Konversatorium über philosophische Fragen. — Medicus : Grundlinien eines Systems der Philosophie. — Philosophische Uebungen (Fichte). — Bauch : Logik und Erkenntnistheorie.

Iéna, Eucken : Psychologie im Umriss. — Erkenntnislehre und Metaphysik. — Einführung in die Gesamtgeschichte der Philosophie. — Kritische Erörterung von Kants Kritik der reinen Vernunft. — Liebmann : Geschichte der neueren Philosophie vom Zeitalter der Renaissance bis auf Kant. — Philosophische Besprechungen. — Linke :

Hauptprobleme der Ethik und der Rechtsphilosophie. — Séminaire de philosophie. — Nohl : Geschichte der griechischen Philosophie. — Uebungen über die Philosophie der Geschichte.

Leipzig, Heinze : Religionsphilosophie. — Philosophisches Seminar. — Wundt : Geschichte der neueren Philosophie mit einer einleitenden Uebersicht über die Geschichte der älteren Philosophie. — Psychologisches Laboratorium. — Lamprecht : Deutsche Kulturgeschichte der jüngsten Vergangenheit : Weltanschauung und Wissenschaft. — Volkelt : Aesthetik des Tragischen und Komischen. — Geschichte der Pädagogik. — Séminaire philosophico-pédagogique. — P. Barth : Die Hauptstücke der Erzieh- und Unterrichtslehre auf Grund der Psychologie der Gegenwart. — Geschichte und System der Ethik. — Séminaire philosophique. — Jungmann : Einführung in die Pädagogik. — Séminaire de pédagogie pratique. — Richter : Einführung in die Philosophie. — Besprechuug philosophischer Fragen in Anschluss an Platos Dialoge. — Wirth : Psychologie. — Psychologisches Laboratorium. — Lipps Erkenntnistheorie. — Geschichte der neuesten Philosophie von Kant bis zur Gegenwart. — Brahn : Kant. — Seminaristische Uebungen über « Wundt, Grundriss der Psychologie ». — Krueger : Einführung in die Geschichtsphilosophie. — Uebungen im Institut für Kultur- und Universalgeschichte zur Entwicklungspsychologie : Anfänge und die Hauptmotive der gesellschaftlichen Gliederung. — Schneider : Geschichte der griechischen Philosophie. — Schering : Geschichte der musikalischen Aesthetik vom Ausgange des 16. Jahrh. bis in die Gegenwart. — Klemm : Geschichte der neueren Psychologie.

Marburg, Cohen : Aesthetik. — Uebungen im philosophischen Seminar : Zur Aesthetik. — Ideenlehre in Platons Dialogen. — Natorp : Allgemeine Psychologie. — Geschichte der Pädagogik seit den Anfängen der Neuzeit. — Philosophisches Seminar : Uebungen zur Psychologie. — Uebungen über Herbarts Philosophie und Pädagogik. — Schwarz : Geschichte der alten Philosophie. — Einführung in die experimentale Psychologie mit Versuchen. — Ueber die Freiheit des Willens. — Hartmann : Philosophie des späteren Altertums (seit Aristoteles).

Münster, Spicker : Geschichte der griechischen Philosophie. — Ueber Religion und Modernismus. — Philosophische Untersuchungen und Disputationen. — Geyser : Psychologie. — Besprechung psychologischer Fragen. — Uebungen über das Kausalgesetz. — Koppelmann : Ursprung, Wesen und Bedeutung der Religion (Grundzüge der Religionsphilosophie). — Hielscher : Geschichte der Philosophie von Locke und Leibniz bis zur Gegenwart. — Einführung in die Hauptprobleme der Philosophie. — Rechtsphilosophie.

Strasbourg, Ziegler : Geschichte der neueren Philosophie von der Renaissance bis auf die Gegenwart. — Religionsphilosophie. — Séminaire : Schillers philosophische Gedichte. — Baeumker : Psychologie. — Philosophie des Mittelalters — Einführung in die experimentelle Psychologie. — Baensch : Probleme der Erkenntnistheorie und Meta-

physik. — Uebungen über schwierigere logische Probleme. — Lektüre einer ästhetischen Abhandlung. — Wundt : Geschichte der griechischen Ethik. — Interpretation antiker philosophischer Schriften. — Nietzsche als Kulturphilosoph. — Séminaire Philosophique : Fichte, Die Bestimmung des Menschen.

Bâle, Joël : Geschichte der neueren Philosophie. — Philosophische Hauptrichtungen der jüngsten zeit. — Repetitorium der antiken Philosophie. — Philosophische Uebungen. — Heman : Psychologie. — Häberlin : Geschichte der Erziehung in Deutschland und der Schweiz.

Berne, Stein : Soziologie und Rechtsphilosophie. — Geschichte der neueren Philosophie bis Kant. — Die Philosophie der Gegenwart. — Séminaire philosophique : Vorträge, Lektüre von Leibniz' Monadologie. — Dürr : Ethik auf psychologischer Grundlage. — Psychologie für Juristen. — Aufmerksamkeit und Interesse. — Systematische Pädagogik. — Interpretation von Herbarts pädagogischen Schriften. — Anleitung zu selbständigen psychologischen Untersuchungen. — Tumarkin : Geschichte der Philosophie seit Kant. — Geschichte der Aesthetik seit Kant. — Interpretation : Kants « Kritik der Urteilskraft ».

Zurich, Störring : Philosophische Ethik. — Geschichte der Philosophie bis Kant. — Lektüre von Kant, Kritik der reinen Vernunft. — Lektüre von Herbert Spencer's Schrift über Erziehung und Schriften verwandter Autoren. — Schumann : Psychologie. — Psychologisches Laboratorium. — Naturphilosophie. — Psychologische Uebungen. — Eleutheropulos : Religionsphilosophie. — Allgemeine Aesthetik. — Philosophische Strömung der Gegenwart. — Förster : Moralpädagogische Probleme im Schulleben. — Charakterbildung. — Wreschmer : Einführung in die Philosophie. — Psychologie. — Einführung in die Experimental-Psychologie und Demonstrationen. — Max Schinz : Geschichte der neuesten Philosophie nach Kant bis zur Gegenwart. — Seidel : Geschichte der Erziehung und des Unterrichts von der Reformation bis zur Gegenwart. — Rousseau und seine Erziehung.

Göttingen, Baumann : Allgemeine Geschichte der Philosophie. — Eine Gotteslehre auf Grund der realen Wissenschaften. — Aristoteles Physik. — Müller : Psychologie. — Experimentelle psychologische Uebungen. — Experimentelle psychologische Arbeiten. — Husserl : Kant und die nachkantische Philosophie. — Allgemeine Geschichte der Pädagogik. — Philosophische Uebungen (Kants kritik der reinen Vernunft). — Peipers : Einführung in die Philosophie (Hauptprobleme der Logik, Metaphysik, Psychologie, Ethik) — Geschichte der Religionsphilosophie seit Spinoza. — Nelson : Grundlagen der Ethik. — Kolloquium und ausgewählte Kapitel der praktischen Philosophie. — Reinach : Einleitung in die Erkenntnistheorie. — Geschichtsphilosophische Uebungen.

Greifswald, Schuppe : Erkenntnistheorie und Logik. — Philosophische Uebungen. — Rehmke : Allgemeine Geschichte der Philosophie. — Konversatorium über Logik. — Anleitung zu selbständigen Arbeiten. — Schmekel : Aesthetik und allgemeine Theorie der kunst.

— Ergebnisse und Methoden der experimentellen Psychologie. — Philosophie der Renaissance. — Jacoby : Repetitorium der Geschichte der Philosophie. — Philosophie der Gegenwart.

Kiel, Deussen : Geschichte der Philosophie von den ersten Anfängen des Christentums bis auf die Gegenwart. — Göthes Faust. — Ausgewählte Stellen der griechischen Philosophen. — Interprétation philosophischer Sanskrittexte. — Martius : Psychologie. — Uebungen über Kants Prolegomena. — Psychologisches Seminar.

Königsberg, Ach : Séminaire philosophique : Ueber das Problem der Realität der Aussenwelt. — Psychologie. — Experimentell-psychologische Arbeiten. — Goedeckemeyer : Séminaire philosophique : Kants kritik der Urteilskraft. — Logik und Erkenntnistheorie. — Kowalewski : Kolloquium über neuere philosophische Systeme. — Allgemeine Geschichte der Philosophie.

Munich, von Hertling : Geschichte der Philosophie im Umriss. — Lipps : Allgemeine Psychologie. — Logik und Erkenntnislehre. — Séminaire psychologique. — Güttler : Einführung in die Philosophie, Logik und Erkenntnislehre. — Cornelius : Allgemeine Geschichte der Philosophie. — Philosophische Uebungen. — Pfänder : Grundzüge der Logik und Erkenntnislehre (allgemeine Wissenschaftslehre) — Logische Uebungen. — Schneider : Einführung in die Philosophie : Logik und Erkenntnistheorie ; die verschiedenen Weltanschauungen. — Scheler : Die Grundprobleme der Ethik mit besonderer Berücksichtigung der biologischen Richtung in der Ethik der Gegenwart. — Ueber den Wert des sogenannten « Pragmatismus ». — Philosophische Uebungen. — von Aster : Kants Leben und Lehre. — Philosophische Uebungen. — Geiger : Einführung in die philosophische Strömung der Gegenwart. — Uebungen zur Aesthetik des Tragischen. — Fischer : Allgemeine Aesthetik und Theorie der Künste. — Psychologische Uebungen : Arbeiten zür Gefühlslehre.

Czernowitz, Wahle : Ueberblick über die Probleme der Philosophie. — Kant.

Graz, Meinong : Séminaire philosophique. — Spitzer : Sinnespsychologie. — Geschichte der Aesthetik. — Martinak : Geschichte der Pädagogik seit dem Zeitalter der Aufklärung. — Séminaire philosophique. — Witasek : Allgemeine und experimentelle Aesthetik. — Séminaire philosophique : Die experimentelle Gedächtnisforschung. — Arbeiten im psychologischen Laboratorium. — Benussi : Arbeitem im psychologischen Laboratorium. — Angewandte Psychologie.

Innsbruck, Hillebrand : Psychologie. — Konversatorium über neuere Erscheinungen aus dem Gebiete der Psychologie.

Prague, Marty : Psychologie. — Séminaire. — von Ehrenfels : Praktische Philosophie. — Biologie der Erkenntnistriebe. — Séminaire. — Kastil : Geschichte der Philosophie der Neuzeit. — Kraus : Praktische Philosophie mit Berücksichtigung der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. — Eisenmeier : Erkenntnistheorie und Erkenntniskritik. — Frank : Pädagogisches Seminar.

Vienne, Jodl : Geschichte der Philosophie vom Zeitalter des Humanismus bis auf Kant. — Kant und der kritische Idealismus. — Müllner : Praktische Philosophie. — Geschichte der Philosophie des Mittelalters. — Höfler : Lesung und Besprechung naturwissenschaftlich-philosophischer Schriften von Boltzmann und Mach. — Séminaire pédagogique. — Stöhr : Hauptdaten der Geschichte der Philosophie. — Stöhr : Reininger und Siegel : Uebungen aus der Geschichte der Philosophie. — Reich : Praktische Philosophie. — Jerusalem : Einleitung in die Philosophie, Vorführung der wichtigsten philosophischen Probleme und ihrer Lösungsversuche. — Philosophische Uebungen. — Kreibig : Die geschichtlich wichtigsten Theorien vom Wesen der Seele. — Reininger : Die Hauptfragen der Erkenntnistheorie in ihrer Geschichte. — Siegel : Einführung in die Philosophie. — Gomperz : Sokrates, Platon, Aristoteles. — Philosophische Uebungen. — Swoboda : Psychologie — Psychologisches Praktikum. — Ewald : Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. — Die Grundbegriffe der Metaphysik. — Burgerstein : Hygienische Pädagogik.

— Un Collège international, dirigé par les Dominicains et placé sous le patronage de saint Thomas, doit s'ouvrir à Rome ces jours-ci. Le Collège international de saint Thomas comprendra les trois facultés de philosophie, de théologie et de droit canonique, en possession, toutes les trois, du droit de conférer les grades académiques. Le nouvel institut est public. Tous les étudiants peuvent être admis à en suivre les cours.

— L'assemblée délibérante islandaise à décidé d'établir une université à Reikjavik avec quatre facultés et seize professeurs et lecteurs.

— L'Académie de Neuchâtel (Suisse) se transforme en Université. Le 19 octobre dernier a eu lieu l'installation du premier recteur, M. Plaget.

Concours. — Deux docteurs de l'Institut supérieur de philosophie, MM. Léon Vanhalst et Robert Feys ont obtenu le premier le prix de philosophie au concours universitaire, l'autre la bourse de voyage créée pour les porteurs d'un diplôme académique de philosophie. Nous leur adressons nos bien vives félicitations. M. Vanhalst avait étudié *Le sentiment de l'Effort*. M. Feys avait présenté des *Recherches expérimentales sur la conscience des relations*. Nous publions dans ce numéro même un fragment du travail de M. Vanhalst.

— Le 22 avril 1909, à Halle, une réunion d'élèves, amis et admirateurs du professeur Rudolf Stammler, provoquée par la *Kantgesellschaft*, a décidé de fonder en l'honneur du célèbre

juriste un prix à décerner par la *Kantgesellschaft* sur une question de philosophie du droit à poser par Rudolf Stammler lui-même. Celui-ci a indiqué le sujet : *Das Rechtsgefühl*, avec le suivant commentaire : Es ist dieser Begriff erkenntniskritisch und psychologisch zu untersuchen, sein Auftreten in der Geschichte der Rechtsphilosophie zu erörtern und seine Bedeutung in der Theorie und Praxis des heutigen Rechts darzulegen. — Les mémoires doivent être envoyés au « Kuratorium der Universität Halle-a-S. » avant le 22 avril 1912. Les mémoires doivent être rédigés en allemand. Premier prix, 1500 Mk., second, 800 Mk., ou une somme de 2300 Mk. à partager *ex aequo*.

— Le jury constitué par la *Kantgesellschaft* pour le prix Walter Simon avait posé, on se le rappelle, pour thème aux concurrents : *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts, mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller.*

Le résultat a été proclamé le 22 avril dernier. Le premier prix a été décerné au Dr Jozef Kremer (Mahrenberg in Steiermark) ; le second à M. Otto Lempp (Stuttgart) ; le troisième au Dr Richard Wegener (Berlin).

Vu la valeur du second travail, le fondateur, d'accord avec le jury, a ajouté au second prix la somme de 600 Mk. et l'a transformé pour cette fois en un premier accessit. Le travail de M. Kremer paraîtra parmi les *Ergänzungshefte der Kantstudien*. Le travail de M. Lempp paraîtra chez Dürr à Leipzig, et le travail de M. Wegener paraîtra chez Max Niemeyer à Halle.

— L'Institut catholique de Paris met au concours, pour l'obtention du prix Hughes (2000 fr.), le sujet suivant : *Des lois de la nature, de leur degré de certitude et de leur contingence.* Les mémoires doivent être déposés avant le 1er mars 1911 au secrétariat de l'Institut catholique, 7 h, rue de Vaugirard, Paris.

Fêtes. — Les fêtes jubilaires de l'Université de Leipzig ont été exceptionnellement brillantes. Elles se passèrent en présence d'un grand nombre de savants de tous les pays, du Roi de Saxe et du prince Auguste-Guillaume de Prusse, délégué de l'Empereur. Pour ne point parler des festivités artistiques et sportives et du cortège historique, signalons seulement la Festrede de M. le Professeur Wundt où il traite à la fois de l'histoire de l'Université jubilaire et aussi du développement des sciences et de l'avenir des Universités en rapport avec les tendances modernes.

— Du 7 au 10 juillet, l'Université de Genève a brillamment fêté

le quatrième centenaire de Calvin et le trois cent cinquantième anniversaire de sa fondation.

— Le centenaire de Calvin fut également fêté à Berlin le 10 juillet.

— L'Université de Berlin célébrera prochainement son centenaire.

— Le second Decennium de l'ouverture de Clark University a été célébré du 6 au 11 septembre. MM. les Professeurs E. B. Titchener de la Cornell University, Franz Boas de la Columbia University, H. S. Jennings de la Johns Hopkins University et le Dr Adolf Meyer du New-York Pathological Institute ont exposé l'état des recherches de psychologie expérimentale et comparée en Amérique; M. le Professeur L. William Stern de l'Université de Breslau, Directeur de l'Institut de psychologie appliquée à Berlin et Clara Stern ont exposé les progrès de la psychologie en Allemagne.

Revues. — La Rivista filosofica (fondée par C. Cantoni et fusionnée cette année avec la Rivista di filosofia du Prof. G. Marchesini) a clos sa dixième année de vie distincte par un supplément. Pavia, Bizzoni, 1909. Ce fascicule contient les conclusions de deux articles : A. Levi : *Il fenomenismo neo-critista*, et D. Rodari : *G. G. Burlamacchi e G. G. Rousseau*. Il se termine par un index général des matières publiées pendant la période décennale 1899-1908.

— Nous avons le regret d'annoncer le décès de la petite revue bibliographique romaine Bibliophoros decurrentis literaturae, etc. La nouvelle nous est apprise en ces termes : « Anno primo Commentarii hujus praesenti fasciculo exeunte, egregiis subnotatoribus lectoribusque nostris, quorum benevolentiae grates referimus amplissimas, significamus, licet aegre, Bibliophorum *in posterum annum a publicatione desistere, sola voluntate possessoris atque editoris M. Bretschneider* ».

— La Revue thomiste signale la naissance d'une nouvelle revue destinée à exposer et à défendre la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Elle est due à l'initiative de quelques Dominicains espanols. La Ciencia tomista [1]) paraitra sous peu sous la direction du R. P. Getino. Le programme de l'entreprise nouvelle s'inspire d'idées fort heureuses et que nous avons plaisir à signaler.

« La science thomiste, écrit le P. Getino, implique — et on ne saurait trop insister sur ce point capital — non pas une traduction littérale de textes du Docteur angélique, mais l'adaptation aux

1) La Ciencia tomista. Madrid, Tipografia de la Revista di Archivos, 1909. — Rédaction : Claudio Coello, 114, Santo Domingo el Real, Madrid.

problèmes contemporains de ses géniales solutions... » [1]). « Nous-mêmes, pour qui saint Thomas est non seulement un savant de premier ordre, mais un maître providentiel dont la mission n'a pas de limites dans le temps, nous regarderions comme victimes d'une erreur funeste ceux qui voudraient se contenter de ses seuls enseignements. La raison naturelle, a dit Léon XIII, peut à peine monter plus haut ; mais ceux-là même qui ne sont pas capables d'atteindre à la hauteur de ses vastes conceptions, pourront trouver des vérités nouvelles, éclaircir les vérités anciennes, accueillir tous les progrès de la science moderne sans perdre une seule des données de la science traditionnelle » [2]).

Publications collectives. — Voici les titres des « Ergänzungshefte » des *Kantstudien* pour 1909 :

Bache (Dr Phil. Kurt) : Kants Prinzip der Autonomie im Verhältnis zur Idee des Reiches der Zwecke. VI-43 p., pr. 1.75.

Kremer (Dr Josef) : *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant and Schiller.* Gekrönte Preisschrift der Walter Simon-Preisaufgabe.

Paraîtront plus tard dans les « Ergänzungshefte » : Ernst (Dr Phil. W.) : *Der Zweckbegriff bei Kant* und sein Verhältnis zu den Kategorien. — Jörges (Dr Phil. R.) : *Kants Lehre vom Rechtszwang.* Eine vergleichende Studie mit besonderer Rücksicht auf Rudolf Stammler. — Hessen (Dr Phil. S.) : *Über individuelle Kausalität.* — Schmitt (Dr Phil. Karl) : *Kants Einfluss auf die englische Ethik.* Très probablement aussi un travail sur Nic. Tetens, le précurseur de Kant.

Ouvrages et traductions. — Un volume de William James, « *The Meaning of Truth* », faisant suite à « *Pragmatism* », vient de paraître chez Longmans, Green et Co.

— Le R. P. Gemelli, co-directeur de la Rivista di filosofia neo-scolastica publie un important ouvrage intitulé : *L'enigma della vita e i nuovi orizzonti delle scienze biologiche* (Libreria editrice fiorentina)

— M. Uphues publie une *Erkenntnistheoretische Psychologie* et une *Geschichte der Philosophie als Erkenntniskritik* (Halle, Niemeyer).

1) p. 5.
2) p. 6.

— Paraîtra prochainement chez Alcan une traduction française des *Œuvres philosophiques choisies de David Hume.*

— Vient de paraître le 3e volume de l'œuvre de Gomperz, *Griechische Denker* (Leipzig, Veit).

— L'*Histoire de la Philosophie médiévale* de M. De Wulf paraît en traduction anglaise, chez Longmans-Green. La traduction est l'œuvre de M. P. Coffey.

L. N.

— 3 novembre 1909. —

Liste des étudiants admis aux grades académiques par l'Institut supérieur de Philosophie.

Session ordinaire des examens d'octobre 1909.

BACCALAURÉAT.

D'une manière satisfaisante : MM. Petrelli, Gustave, de Formo (Italie). — Tilley, Joseph, de Buggenhout.

BACCALAURÉAT SPÉCIAL
pour les candidats en philosophie et lettres.

Avec distinction : M. Ghyselinck, Henri, de Mouveaulx (France).
D'une manière satisfaisante : M. Ingebos, de Wavre.

LICENCE.

Avec distinction : M. Bielskus, Pie, de Balsupiai (Lithuanie).

LICENCE SPÉCIALE.

Avec distinction : M. Mathieu, Clément, de Hasparren (France).

DOCTORAT.

Avec distinction : M. Schulte, Simon, de Wicksni (Lithuanie).
La dissertation de M. Schulte avait pour titre : *Les romantiques allemands.*

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

P. R. Ballerini, S. J. — Les premières pages du pontificat du pape Pie IX. Ouvrage posthume. Rome, Bretschneider, 1909. — 4,50 fr.

Mgr Baudrillart. — Les Universités catholiques de France et de l'étranger. Paris, Poussielgue, 1909.

Chanoine Brettes. — L'homme et l'univers. — I. L'univers et la vie. Bruxelles, Aimé Schepens, 1906. — 7,50 fr.

Chanoine Brettes. — L'homme et l'univers. III. Les origines de la nature actuelle. Bruxelles, Aimé Schepens, 1909. — 7,50 fr.

Pedro Marcia Carreno. — Filosophia del derecho. Tomo I. Ethica y Derecho individual. Bogota, Imprenta de « La Luz », 1909.

G. Del Vecchio. — Il concetto della natura e il principio del diritto. Torino, Fratelli Bocca, 1908.

Dr J. Donat, S. J. — Die Freiheit der Wissenschaft. Ein Gang durch das moderne Geistesleben. Innsbruck, F. Rauch, 1910. — 4,80 Mk.

P. A. Gemelli. — L'enigma della vita e i nuovi orizzonti delle scienze biologiche. Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1910. — 6 L.

Dr J. Kachnik. — Ethica socialis seu sociologia. Olmütz, R. Fromberger, 1909. — 6,60 fr.

Dr G. Kachnik. — Historia philosophiae. 2e éd. Olmütz, R. Fromberger, 1909. — 3 fr.

A. Lang. — Kausalproblem. Théorie der Kausalität. Köln, J. P. Bachem, 1909.

D. Mannajoli. — Supplementum editioni quintae summulae theologiae moralis Josephi Card. D'Annibale. Romae, Desclée et Socii, 1909. — 1 L.

Proceedings of the Aristotelian Society. New Series, Vol. IX. London, Williams and Norgate, 1909. — 10 Sh. 6 d.

Smithsonian Institution. — Report on the progress and condition of the U. S. National Museum for the Year ending june 30, 1908. Washington, Government Printing Office, 1909.

A. E. Taylor. — Aristotle on his predecessors, being the first book of his metaphysics. Chicago, Open Court Publishing C°, 1907.

Gr. Van Overbergh. — Les Bangala. Collection de peuplades africaines. Bruxelles, Aimé Schepens. — 2 fr.

P. Verschave. — La Hollande politique. Un parti catholique en pays protestant. Paris, Perrin et Cie, 1910. — 3,50 fr.

J. M. Watson. — Aristotle's Criticisms of Plato. Henry Frowde, Oxford University Press, 1909. — 3 Sh. 6 d.

L. Wouters. — De systemate morali dissertatio ad usum scholarum composita. Gulpen-Hollande, M. Alberts, 1909. — 0.30 c.

P. Duhem. — Un fragment inédit de l'*Opus tertium* de R. Bacon, précédé d'une étude sur ce fragment. Ad Claras Aquas, 1909.

— Le mouvement absolu et le mouvement relatif (extrait de la *Revue de philosophie*). Montligeon, 1909.

G. Remacle. — La philosophie de S. S. Laurie. Bruxelles, 1909.

Dr B. Geyer. — Die Sententiae Divinitatis (Beiträge zur *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, VII, 2-3). Münster, 1909.

Dr A. Grünfeld. — Die Lehre vom Göttlichen Willen bei d. Jüdischen Religionsphilosophen d. Mittelalters von Saadja bis Maimuni (même collection, VII, 6). Münster, 1909.

— 13 novembre 1909. —

TABLE DES MATIÈRES POUR L'ANNÉE 1909.

I. P. Richard. — La causalité instrumentale, physique, morale, intentionnelle 5
II. P. Hadelin Hoffmans. — La sensibilité et les modes de la connaissance sensible d'après Roger Bacon 32
III. S. Deploige. — Délimitation du conflit entre la Morale et la Sociologie *(suite et fin)* 47
IV. M.-S. Gillet, O. P. — Le tempérament moral d'après Aristote 185
V. Clodius Piat. — Les sanctions 215
VI. M. De Wulf. — L'histoire de l'esthétique et ses grandes orientations 237
VII. Clodius Piat. — Les sanctions *(suite)* 357
VIII. P. Hadelin Hoffmans. — Roger Bacon. L'intuition mystique et la science 370
IX. C. Alibert. — Pour lire en psychologue la vie des saints 398
X. C. Alibert. — Pour lire en psychologue la vie des saints *(suite)* 505
XI. J. Lottin. — La théorie des moyennes et son emploi dans les sciences d'observation 537
XII. L. Vanhalst. — Le sentiment de l'effort. L'effort volitionnel 570

Mélanges et Documents.

I. F. De Hovre. — La Didactique d'Otto Willmann . 93
II. M. De Wulf. — La revanche de l'intellectualisme . 113
III. L. Noël. — Le mouvement néo-thomiste 119
IV. R. P. Hugon. — La causalité instrumentale . . 260
R. P. Richard. — Réponse au R. P. Hugon . . 265
V. P. De Groot. — Un chapitre de la « Vie de saint Thomas » 269
VI. L. Noël. — Le mouvement néo-thomiste 282

VII. Jean Halleux. — Les croyances religieuses et les sciences de la nature 426
VIII. J. de Ghellinck. — Les « Sententiae » de Gandulphe de Bologne et les « Libri Sententiarum » de Pierre Lombard » 440
IX. J. de Ghellinck, S. J. — Les « Sententiae » de Gandulphe de Bologne ne sont-elles qu'un résumé de celles de Pierre Lombard ? . . . 582
X. G. Legrand. — Le testament philosophique de M. Naville 600
XI. J. B. Ceulemans. — Le mouvement philosophique en Amérique 607
XII. L'idée organique de l'Université 619

Bulletins bibliographiques.

I. M. De Wulf. — Bulletin d'histoire de philosophie du moyen âge 129
II. N. Balthasar. — Bulletin de théodicée 291
III. L. Noël. — Bulletin d'épistémologie 451

Comptes-rendus.

Hugo Münsterberg, Philosophie der Werte (Emm. Prüm) . 145
Karl Jungmann, René Descartes. Eine Einführung in seine Werke (Kersten) 147
Dr Paul Barth, Die Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre (Frans Van Cauwelaert) 148
Jean Delvolve, Religion, Critique et Philosophie positive chez Pierre Bayle (E. Janssens) 152
Jean Baruzi, Leibniz et l'organisation religieuse de la terre (Jean Neven) 154
R. P. Berthier, L'étude de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin. — R. P. Pègues, Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin (M. De Wulf) 155
F. Mentré, Cournot et la Renaissance du Probabilisme au xixe siècle (F. Nicolas) 156
Giorgio del Vecchio, I presupposti filosofici della nozione del Diritto (Pierre Harmignie) 158

Frank Chapmann Sharp, Study of the Influence of custom on the moral Judgment (Pierre Harmignie). . . 160
P. Gillet, La virilité chrétienne (L. Noël). 161
J. De Bie, Philosophia moralis (G. Simons) . . . 163
Comte Foucher de Careil, Descartes, la princese Elisabeth et la reine Christine 164
Martin Meyer, Aphorismen zur Moralphilosophie (Kersten) 164
J. Bourdeau, Pragmatisme et modernisme (Elno) . . 165
François da Costa Guimaraës, Contribution à la Pathologie des mystiques. Anamnèse de quatre cas (Natalis). 165
G. Ed. Burckhardt, Die Anfänge einer geschichtlichen Fundamentierung der Religionsphilosophie (Kersten) . 165
Pierre Tisserand, L'anthropologie de Maine de Biran ou la science de l'homme intérieur suivie de la note de Maine de Biran de 1824 sur l'idée d'existence (G. Legrand) . 320
C. Willems, Philosophia moralis (G. Simons) . . . 322
Giuseppe Ballerini, Breve apologia pei giovanni studenti contro gl'increduli dei nostri giorni (Carmelo Scalia) . 323
Bertrand Russell, La philosophie de Leibniz. Exposé critique (R. F.) 325
F. Palhoriès, La théorie idéologique de Galluppi dans ses rapports avec la philosophie de Kant (G. Ryckmans) . 328
Joseph Engert, Hermann Samuel Reimarus als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Metaphysik (H.D.) 331
J. Pikler, Zwei Vorträge über dynamische Psychologie ; Ueber Theodor Lipps' Versuch einer Theorie des Willens (E. B.) 332
W. Switalski, Die Erkenntnistheoretische Bedeutung des Citats. Ein Beitrag zur Theorie des Autoritätsbeweises (J. Latinus) 334
Agostino Gemelli, Il segreto per essere felici (Carmelo Scalia) 336
Ludwig Goldschmidt, I. Kant und Haeckel; II. Freiheit und Naturnotwendigkeit (G. R.) 337
Ludwig Goldschmidt, Baumans Anti-Kant (G. R.) . . 337
E. Kuhn, Kants Prolegomena in sprachlicher Bearbeitung (L. N.) 338
Joaquin Ant. Ustoa, In qual modo si deve studiare ? . . 338
Salvatore Talamo, Il concetto della schiavitù da Aristotele ai dottori scolastici (A. Pelzer) 475
F. Palhoriès, Rosmini (N. Balthasar) 478

Agostino Gemelli, Le dottrine moderne della delinquenza. Critica delle dottrine criminali positiviste (Carmelo Scalia) 481
Otto Willmann, Aristoteles als Pädagog und Didaktiker (Dr. Frans De Hovre) 484
Georges Dwelshauwers, La synthèse mentale (L. Noël) . 485
F. C. S. Schiller, Etudes sur l'humanisme (L. Noël) . . 488
H. Dehove, Essai critique sur le réalisme thomiste, comparé à l'idéalisme kantien (P. Scheuer, S. J.) . . 625
F. Klimke, S. J., Der Mensch. Darstellung und Kritik des anthropologischen Problems in der Philosophie Wilhelm Wundts (P. M.). 627
Max Führich, S. J., Rechtssubjekt und Kirchenrecht. I. Teil : Was ist ein Recht ? Das Wesen des Rechts im subjektiven Sinne (P. Harmignie) 630
Louis Davilé, Leibniz historien. Essai sur l'activité et la méthode historique de Leibniz (D. R.) . . . 631
A. Léon, Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet (J. H.) . 633
R. Allier, G. Belot, Bon Carra de Vaux, F. Challaye, A. Croiset, L. Dorison, E. Ehrhardt, E. De Faye, Ad. Lods, W. Monod. A. Puech, Morales et Religions (Th. Van Tichelen) 635
G. Vorbrodt, Beiträge zur religiösen Psychologie : Psychobiologie und Gefühl (Dr Jos. Engert) 638
J. Th. Beysens, Algemeene Zielkunde (P. M.) . . . 639
Mgr Baudrillart, Les Universités catholiques de France et de l'étranger (L. Noël) 639

Chronique philosophique . . . 172, 339, 489, 641
Ouvrages envoyés à la Rédaction . 184. 354, 502, 659

TABLE ONOMASTIQUE DE L'ANNÉE 1909.

A

Aars, 457.
Abauzit, 304.
Abélard, 68, 132, 139, 351, 442, 443, 583.
Ach, 652.
Achelis, 93.
Adam de Marisco, 380.
Adams, 492, 643.
Adélard de Bath, 129, 130.
Adelbert, 167.
Adlhoch, 132.
Albee, 176.
Albert le Grand, 132-134, 259, 274-275, 282, 351, 389, 477.
Albumasar, 393-394.
Alexandre d'Aphrodise, 384.
Alexandre de Halès, 477.
Algazel, 39, 372, 386.
Alhacen, 33, 39, 41, 43, 144.
Alibert, 425, 513, 536.
Allen, 257, 609.
Allier, 635.
Ambroise (St), 408.
Ampère, 520, 601, 603.
Amplonius, 583, 586.
Angell, 349.
Anselme (St), 116, 132-133.
Antiphon, 277.
Antoine (St), 277.
Apelt, 469.
Apollonius de Rhodes, 618.
Ardigo, 340, 492.
Aristote, 32 34-35, 39, 43, 99, 101, 108-109, 114, 136, 138, 143, 177, 185-195, 197, 200, 202-208, 211, 230, 238-239, 240-241, 259, 285, 331, 344, 351, 380 386, 391, 393-394, 434, 455, 475-477, 484-485, 496, 498, 512, 532, 601, 606, 614-616, 618, 621 650-651, 653.
Armstrong, 453-454.
Arnauld, 326-327.
Arnold, 150.
Aschaffenburg, 351.
Asher, 646.
Asturaro, 497.
Athanase, 448.
Augustin (St), 24, 136, 243, 276, 301, 371, 373, 385-386, 388-389, 391, 394, 437, 439, 449, 514, 586, 598, 606, 647.
Aveling, 124.
Averroès, 376-377, 379, 384, 393-394.
Avicenne, 35, 39-40, 372-373, 384, 391-392.

B

Bache, 656.
Bacon, 247, 601, 647.
Baensch, 650.
Baeumker, 133, 144, 491, 498, 582, 650.
Bain, 191.
Bakewell, 174.
Baldwin, 349, 612, 646.
Ballerini, 288, 323-325.
Balmès, 173, 325, 600.
Balthasar, 319, 481, 490, 494-495.
Baltzer, 441, 583.
Balzac, 518.
Bamberger, 94, 105, 107.
Baratono, 497.
Baron, 457, 470-471.
Barth, 93-94, 148-149, 650.
Barthélemy St-Hilaire, 384.
Baruzi, 154.
Basedow, 148.
Basile (St), 243.
Batteux, 247.
Bauch, 649.
Baudin, 498.
Baudinus, 450.
Baudrillart, 639-640.
Baumann, 337, 651.
Baumgarten, 246, 249, 649.
Bayet, 217.
Bayle, 152-154, 297.
Bayot, 168.
Beaulavon, 347.
Beaupuy, 471.
Beaussire, 73.
Bebel, 170.
Béchaux, 78.
Becher, 648.
Becker, 494, 644.
Beckers, 353.
Bède, 394. 448.
Belmond, 294-295, 297.
Belot, 173, 298-300, 635-636.
Bénard, 240.
Benrubi, 347.

Benson, 165.
Bentley, 622.
Benussi, 652.
Bergemann, 105-107.
Bergson, 114, 126, 165, 321, 347, 420, 436, 488, 524.
Berkeley, 177, 523-525, 602, 609, 647.
Bernard (St), 137, 139, 404, 411, 528.
Bernès, 347.
Berniés, 292.
Bernoulli, 156.
Bersot, 49.
Berta, 583.
Berthelot, 69, 347-348, 492, 647.
Berthier, 155, 530.
Bertier, 498.
Bertillon, 82, 538-539, 545-548, 558-560.
Bertrand, 566, 647.
Beysens, 290, 639.
Bichat, 192.
Bierling, 631.
Billot, 7, 21, 260, 268.
Binet, 63, 75, 312, 647.
Blanchet, 56.
Bloch, 177, 347.
Blochet, 388.
Block, 549-550.
Blondel, 114, 312, 347-348, 647.
Blumenthal, 469.
Bluntschli, 106, 557.
Boas, 349, 655.
Bode, 344, 491.
Boèce, 129, 136,
Boeck, 93.
Bohn, 345.
Boileau, 248.
Boisse, 348.
Bolis, 338.
Bolland, 468.
Boltzmann, 653.
Bonamartini, 289-290.
Bonaventure (St), 36, 270, 274, 276, 372, 389, 477, 515, 584.
Bonfigli, 483.
Bonhomme, 271.
Boniface (St), 103.
Bonitz, 188.
Bosco (Don), 536.
Bossu, 282, 284.
Bossuet, 154, 359, 388, 406, 418.
Bouglé, 173, 347, 492.
Bouiller, 241.
Bouillier, 605.
Bourdeau, 165.
Bourdon, 345, 350, 647.
Bourgeois, 346.
Boutmy, 77-79.
Boutroux, 73-74, 81, 84, 88, 125, 173, 202, 316-318, 348, 401, 511.
Bouyssonie, 292, 435-436.
Bové, 124, 142-143.
Bovet, 648.
Bradley, 325, 456, 459, 468, 579-580.
Brahn, 650.
Braun 467-468.
Brehier, 177.
Breitenbach, 175.
Brewer, 42, 371, 378-380, 382, 384, 387, 390, 392.
Bride, 349.
Bridges, 43, 378-379, 386, 394.
Brinkmann, 469.
Brinz, 631.
Britton, 348.
Brochard, 63, 297, 299, 491.
Broussais, 67, 72.
Brownson, 617.
Brunhes, 429.
Brunschvicg, 173, 347-348, 492.
Bryce, 349.
Buchanan, 611.
Buchez, 518.
Buechner, 174, 523.
Buehler, 644.
Buisson, 492.
Burckhardt, 165-166.
Bureau, 492.
Burgerstein, 650.
Burgundio de Pise, 445.
Burke, 247.
Burlamacchi, 655.
Bury, 498.
Butcher, 620.
Byron, 233.

C

Cabanis, 522-523.
Caird, 172.
Cajetan, 15.
Calenda, 497.
Calvin, 655.
Canella, 119, 131, 473.
Cannegieter, 344.
Cantimpratanus, 274, 281.
Cantoni, 182, 655.
Capreolus, 266.
Carlyle, 497.
Carnéade de Cyrène, 158.
Carnoy, 620.
Caro, 70, 88-91, 531.
Carra de Vaux, 183, 303, 373, 388, 635.
Carrière, 253.
Casazza, 497.
Case, 349.
Cassirer, 469, 498, 648.
Cattell, 615, 646.
Cauchie, 494.
Cellérier, 346.
Cesca, 340.
Ceulemans, 619.
Cevolani, 119.
Chabot, 647.
Challaye, 635.
Charaux, 172.
Charles, 377, 379.
Chatelain, 270.
Chaumeix, 165.
Cheysson, 549, 556-557.
Chovet, 292.
Chrétien de Beauvais, 274, 281.
Chrysostome (St-Jean), 243.
Ciccotti, 477.
Cicéron, 239, 606.
Claeys-Boûûaert, 445.
Claparède, 170, 346, 647.
Clavel, 82.
Claver, 536.
Claverie, 294.
Clédat, 180.
Clément IV, 143, 373, 394.
Closson, 495.
Clunet, 348.

Coconnier, 176.
Coffey, 124, 657.
Cohen, 174, 462, 498, 650.
Cohn, 256, 353.
Colden, 611.
Collet, 424.
Colsenet, 647.
Comenius, 97.
Comte, 47-49, 59, 65, 67, 72, 80-81, 83-84, 86, 88-89, 100, 172, 176, 254, 311, 317, 642.
Condillac, 254, 611.
Condorcet, 47, 565-566.
Constantin l'Africain, 39.
Cornelius, 652.
Cornoldi, 284, 288, 341.
Correns, 336.
Cosentini, 497.
Couailhac, 321.
Cournot, 156-158, 538.
Cousin, 48-51, 53-59, 65-71, 74, 90-91, 253-254, 287, 320, 351, 379, 496, 617.
Couturat, 173, 181-183, 326, 348.
Cox, 348.
Cramaussel, 493.
Creighton, 174.
Croce, 252, 257, 353, 468.
Croiset, 635, 637.
Crousaz, 248.
Cuche, 301.
Curtis, 611.

D

D'Abignente, 477.
Da Costa Guimaraës, 145.
D'Aguanno, 642.
Damiron, 49-53, 91.
Dandolo, 340.
Dannemann, 351.
Dante, 135.
Darlu, 348, 492.
Davies, 352.
Davilé, 631, 633.
Darwin, 208, 304, 307, 345, 348-349, 439, 496.
Dearborn, 491.
De Backer, 319.
De Baets, 21.
De Bagnaux, 82.
De Bie, 163.
De Bonald, 394.
Debrit, 489.
De Broglie, 59, 312.
De Cepeda, 339.
Dechambre, 538.
De Craene, 167.
Decroly, 345, 645.
De Faye, 635.
Defourny, 167, 169, 490, 493-495.
De Ghellinck, 450, 599.
De Groot, 134-136, 269, 282, 498.
Dehove, 122-123, 472, 625.
De Hovre, 112, 485.
de Keyserling, 165.
Delacroix, 173, 312.
De la Gorce, 60.
de Lamennais, 254.
de la Sizeranne, 258.
de la Tour du Pin, 77.
Delaunay, 82, 86.
de la Vallée Poussin, 183, 495.
Delbos, 173, 297-298, 491, 647.
De Leng-Hus, 349.
Della Valle, 497.
Delplanque, 177.
De Lugo, 18.
Del Vecchio, 158, 160.
De Maday, 648.
de Maistre, 47, 89, 169.
De Meung, 273.
de Mun, 77, 79.
De Munnynck, 179, 493, 647.
Denifle, 270-271, 273-275, 281, 440-441, 444, 583.
Denziger, 265.
Deploige, 92, 119, 126, 168-169, 494-495.
de Quatrefages, 44, 438-439.
de Ravignan, 402.
de Régnon, 8, 10.
De Roberty, 84.
De Rubeis, 275.
De Sanctis, 253.
Desbuts, 293.
Descartes, 74, 123, 147-148, 152, 164, 247, 298, 320, 329, 342, 605, 633-635, 647, 649.
Desgarets, 57.
Désiré, 39.
Dessoir, 183, 256, 345.
Dessoulavy, 293.
Destrée, 495.
Desurmont, 529.
De Tocco, 270, 273-275, 282.
Deussen, 652.
Dévaud, 493.
de Vogelsang, 169.
Delvolve, 152-154.
De Vries, 336.
Dewey, 174, 349, 454, 612-613.
De Wulf, 118, 123-125, 143-144, 155, 166, 259, 282, 338, 353, 372, 441, 494-495, 582, 657.
Di Carlo, 497.
Diderot, 247.
Dietrich, 498.
Dill Scott, 352.
Dilthey, 353.
Djuvara, 469.
Doan, 174.
Doering, 648.
Domet de Vorges, 293, 471.
Dominique (St), 279, 282.
Dominique Gundisalvi, 386.
Doodkorte, 290.
Dorison, 635, 637.
Drews, 467.
Du Boulay, 270, 277, 281.
Duerer, 486.
Duerr, 651.
Dugald Stewart, 51, 512.
Dumas, 205, 643, 647.
Dumesnil, 647.
Dummermuth, 260.
Duns Scot, 35-36, 39, 43, 116, 139, 144, 294-297, 351, 389, 477, 480.
Duprat, 366.

Dupréel, 647.
Durand de St Pourçain, 477.
Durkheim, 64-65, 81, 84-85, 91, 106, 126, 163, 183, 301-303, 347-348, 646.
Dwelshauwers, 173, 282, 348, 485-488, 647.
Dyroff, 648.

E

Ebbinghaus, 133, 151, 340.
Eck, 449.
Edwards, 609.
Eggeling, 469.
Egger, 342, 348, 491.
Ehrhardt, 635, 638.
Ehrle, 143, 339.
Eisenmeier, 652.
Eisler, 183, 499.
Eleutheropulos, 176, 651.
Elias Brunet, 271.
Elsenhans, 468.
Emeric, 272.
Emerson, 611.
Endres, 131.
Engels, 497.
Engert, 331-332, 639.
Enriques, 497, 640.
Erdmann, 491, 634, 648.
Ernst, 656.
Eschenburg, 249.
Espenberger, 441, 582-583.
Espinas, 68, 73-74, 81, 84, 88-91.
Eucken, 16, 125, 173, 194, 348, 649.
Euclide, 647.
Eudes de Châteauroux, 273.
Eudes de Douai, 274, 281.
Eusèbe, 394, 585.
Eustache d'Arras, 372.
Ewald, 465, 467-468, 491, 653.
Ewer, 174.

F

Faggi, 352.
Faguet, 64.
Fahlbeck, 553, 563.
Fajarnès, 342.
Falckenberg, 649.
Falconnet, 55.
Farabi, 384.
Farges, 309, 339, 471, 532.
Fauconnet, 647.
Faure, 551-552, 564.
Fechner, 177, 257.
Fénelon, 177, 388.
Féret, 270.
Ferrari, 266, 345.
Ferrero, 168, 642.
Ferri, 642.
Ferry, 83.
Feys, 653.
Fichte, 147, 250-251, 353, 467, 492, 642, 649, 651.
Fidelis a Fanna, 144.
Fiore, 497.
Fischer, 652.
Flourens, 44.
Flournoy, 170, 346.
Foeldes, 346.
Foerster, 651.
Fogel, 643.
Foisset, 55-56, 60, 62.
Fonsegrive, 471-473.
Fontaine, 40-41.
Forget, 494.
Formiggini-Santamaria, 496-497.
Foucart, 300.
Foucault, 647.
Foucher de Careil, 164.
Fouillée, 91, 183, 190, 193, 198, 348.
Fourier Bonard, 583.
Fragapane, 642.
François d'Assise (St), 135, 279, 282, 618.
François de Sales (St), 177, 224, 401-402, 404, 413, 508, 514.
François Mayron, 477.
François-Xavier, 536.
Frank, 652.
Franklin, 174, 610.
Franz, 174.
Franzelin, 18.
Freeman, 643.
Frey, 182.
Freytag, 648.
Frick, 93, 102.
Fries, 468-469, 649.
Frins, 260.
Frischeisen-Koehler, 183, 648.
Froebel, 149.
Frost, 648.
Fuerich, 630-631.
Fullerton, 491.

G

Galien, 193.
Galluppi, 328-330, 351.
Galton, 336.
Gandulphe de Bologne, 440 449, 582-599.
Garbasso, 497.
Gardair, 292-293.
Garnier, 70.
Garofalo, 641.
Garrigou-Lagrange, 291-293.
Gasquet (Dom), 390.
Gassner, 93.
Gault, 491.
Gauss, 469.
Gauthier de Mortagne, 129-130.
Gaylord, 492.
Gayraud, 291.
Gazali, 492.
Gehrhardt, 327.
Geiger, 652.
Gemelli, 119, 336, 481-483, 497, 646, 656.
Gény, 470-471.
Gérard d'Abbeville, 136.
Gérard de Borgo San Donnino, 269, 273-274.
Gerbert, 351.
Gerbet, 394.
Germer, 94.
Getino, 655.
Geyer, 444.
Geyser, 175, 650.
Giddings, 349.
Gietl, 444.

Gilbert de la Porrée, 129, 133, 444, 446.
Gilbertson, 644.
Gilles de Rome, 477.
Gillet, 161-162, 214.
Gillmann, 588.
Gini, 497.
Gioberti, 253, 287, 617.
Gobert, 344.
Goblot, 492.
Godwin, 177.
Goedeckemeyer, 343, 652.
Goerland, 498.
Goethe, 318, 649, 652.
Goettler, 175.
Goldschmidt, 337.
Goldziher, 498.
Gomperz, 181-182, 653, 657.
Gonzalès, 605.
Goodale, 349.
Gordy, 341.
Gourd, 489.
Gourg, 177.
Gouriau, 647.
Grabmann, 441, 499, 583.
Grandjean, 648.
Grasset, 340.
Grateloup, 320-321.
Gratien, 441, 443, 449, 586-589, 592, 594-595, 598.
Graunt, 537.
Green, 172, 353.
Grégoire, 136, 168, 511, 586, 592.
Grelling, 469.
Grimm, 103.
Groppali, 497.
Groos, 257, 649.
Grosse, 257.
Gruber, 498.
Grupp, 490.
Guarin de Vitry, 82, 84-86, 88.
Guettler, 652.
Guibert, 426-434, 436-440.
Guignebert, 348.
Guillaume d'Auvergne 371, 379-380.
Guillaume de Champeaux, 351.
Guillaume de Conches, 133.
Guillaume de Moerbeke, 136.
Guillaume de Paris, 379.
Guillaume de Saint-Amour, 124, 269-275, 277-280, 282.
Guillot, 363.
Guizot, 59, 78.
Gutberlet, 83, 339.
Guyau, 218-223, 225, 227-229, 283, 235, 255, 311.

H

Habrich, 112, 175.
Hadamard, 347.
Haeberlin, 651.
Haeckel, 172, 317, 337, 342, 348, 482.
Hale, 349.
Halévy, 347-348, 492.
Hall, 612.
Halleux, 440.
Halley, 537.
Hamann, 166.
Hamilton, 341.
Hancock, 492.
Hanotaux, 60, 76.
Harmignie, 160-161, 168, 171, 631.
Harnack, 467.
Harris, 615.
Hartmann, 498, 644, 650.
Haupt, 93.
Hauréau, 297, 379-380.
Havet, 510.
Hayes, 344.
Haynes, 492.
Hebbelynck, 490, 623.
Hébert, 306-310, 459.
Hégel, 250-254, 287, 294, 307, 341, 353, 468, 480-481, 603, 634, 642-649.
Heinze, 643, 650.
Heitz, 133.
Heller, 345.
Helmholtz, 257.
Helwig, 97.
Heman, 651.
Hemsterhuys, 247.
Henri de Gand, 372.
Hensel, 649.
Henze, 352.
Herbert, 93, 95, 110-112, 148-149, 253, 649-651.
Herder, 47, 166.
Hermant, 126, 474.
Hérodote, 93.
Herschel, 538, 542, 548.
Hessen, 656.
Hessenberg, 468-469.
Hesychius, 448.
Hibben, 174.
Hielscher, 650.
Hilaire (St), 449.
Hill, 617.
Hillebrand, 652.
Hinschius, 585.
Hippocrate, 143.
Hobbes, 522.
Hocepied, 353.
Hoeffding, 313, 315-316, 318, 345, 645.
Hoefler, 491, 653.
Hoenigswald, 649.
Hoffmans, 46, 397.
Home, 247, 249.
Homère, 93, 240.
Honorius d'Autun, 131.
Hooker, 348.
Hornich, 175.
Houser, 349.
Houzée, 435.
Hubbard, 82.
Huckert, 104.
Hudson, 172.
Hughes, 492.
Hugo, 360.
Hugo de Casale, 144.
Hugon, 5-6, 9, 12-15, 17, 20, 23, 260, 266-269.
Hugues de Saint-Cher, 273.
Hugues de Saint-Victor, 137, 139, 351, 344, 345, 348, 586-589, 591, 593-594, 597-599, 654.
Humbert de Romans, 271, 274.
Hume, 174, 247, 457, 657.
Hunziker, 489.

Husic, 174.
Husserl, 473, 651.
Hutcheson, 247.
Huxley, 312, 459.

I

Ihering, 631.
Imini, 496.
Innocent IV, 271-272.
Inouye, 498.
Ioteyko, 345, 645.
Isidore de Séville, 394, 590, 592, 595-596, 598.

J

Jacob, 489.
Jacobi, 638.
Jacoby, 652.
Jacquart, 495.
James, 114, 181-183, 205, 304-305, 307-308, 310, 312, 353, 400, 451-452, 454, 457-458, 498, 572, 574, 577, 579-581, 613, 646.
Janet, 48-49, 56, 70, 79, 84, 88-91, 191, 223, 345, 646, 656.
Jankelevitch, 488.
Jansen, 143-144.
Janssens, 154, 304.
Jastrow, 612.
Jean Belin, 274.
Jean Damascène, 445, 448-449.
Jean de Grecteville, 274.
Jean de la Croix, 230, 232.
Jean de Paris, 387.
Jean de Parme, 274.
Jean de Saint Thomas, 262.
Jean de Salisbury, 129, 132, 394.
Jean Franciosi, 273.
Jean Gaëtani, 273.
Jean le Teuton, 587.
Jennings, 655.
Jérôme (St), 391, 394, 406.
Jerusalem, 653.
Joachim, 273-274.
Job, 492.
Jodl, 653.
Joël, 651.
Joerges, 656.
Johnson, 609.
Joly, 235, 398, 400, 549.
Jona, 497.
Jones, 643.
Josèphe, 393-394.
Jouffroy, 51-55, 67-68, 70, 91, 254, 409, 520, 522, 525.
Jourdy, 82.
Jowett, 172.
Joyce, 123.
Judd, 174.
Jude, 529-530.
Julien l'Apostat, 277.
Jung, 97.
Jungmann, 147-148, 259, 650.
Jurieu, 153.
Juvalta, 352, 497.

K

Kabitz, 649.
Kable, 344.
Kaiser, 468-469.
Kant, 47, 148, 159-160, 166, 169, 172, 174, 182, 203, 217, 249-250, 256, 291, 294-295 303-304, 306, 309, 312, 314-315, 321, 324, 327-330, 337-338, 341, 351, 369, 458, 462-466, 468-470, 481, 495, 498, 606, 610, 612-613, 626-627, 642, 648-656.
Karmin, 648.
Kastil, 644, 652.
Kern, 93.
Kervyn de Lettenhove, 168.
Kidd, 110.
King, 643.
Kinkel, 468, 649.
Kleist, 644.
Klemm, 490, 650.
Klimke, 627-629.
Kline, 492.
Koegel, 582.
Koenig, 190.
Koppelmann, 650.
Korwan, 468.
Kowalewski, 652.
Kraus, 644, 652.
Kreibig, 653.
Kremer, 654, 656.
Kuehn, 338.
Kuehnemann, 649.
Kuelpe, 345, 473, 491, 644-645, 648.

L

Laberthonnière, 312, 347-348.
Laboulaye, 78.
Lachelier, 83, 348.
Lachesnais, 492.
Lacombe, 347, 492.
Lacordaire, 55-56, 60-63, 287-288.
Ladame, 346.
Ladd, 612.
Ladeuze, 490, 619.
Lagrange, 308.
Lalande, 173, 300, 347-348, 459, 643.
Lalo, 177.
Lamarck, 496.
Lamprecht, 650.
Lange, 190, 205, 465-466.
Lanz, 644.
Lapie, 173, 180, 647.
Laplace, 156, 538.
Laschi, 642.
Lasson, 468, 648.
Laurent, 281.
Laurie, 341.
Lazarus, 100, 169.
Le Barq, 359.
Le Bon, 183, 363.
Lebrun, 495, 644.
Lecamus, 404, 413, 508, 514.
Lecanuet, 56.
Lechalas, 257.
Leclère, 282.
Lecoy de la Marche, 270.
Le Dantec, 292, 353, 426 427, 523.
Lefèvre, 174, 647.
Legrand, 322, 495, 607.

Leibniz, 154, 156, 164, 189, 246 249, 325-328, 331, 340, 388, 432, 481, 523-526, 605, 615, 631-633, 647, 649-651.
Lemaire, 495.
Lempp, 654.
Léon XIII, 121-122, 429, 617, 656.
Léon, 173, 348, 633.
Le Play, 169.
Lequien, 445.
Lerminier, 58, 67.
Leroux, 49, 59, 66-67, 617.
Le Roy, 126, 291, 312, 347-348, 524.
Leroy, 183.
Leroy-Beaulieu, 79, 364.
Leser, 649.
Lesêtre, 440.
Lessing, 166.
Leuba, 291, 345, 645.
Levasseur, 569.
Lévêque, 254.
Lévi, 352, 497, 655.
Levinstein, 257.
Lévy-Brühl 64, 84, 91-92, 163, 325, 647.
Liebmann, 649.
Liesse, 547, 550-551, 562.
Lietz, 94.
Lilienfeld, 85-86, 106.
Linke, 640.
Lipmann, 346.
Lipps, 257-258, 332-333, 343, 649-650, 652.
Littré, 71, 79-84, 88.
Loch, 346.
Locke, 95, 351, 516, 610-611, 650.
Lods, 635.
Loeb, 345.
Loisy, 308.
Lombroso, 336, 481-482, 561, 641-642.
Loofs, 441.
Loos, 93.
Lorenz, 458, 465.
Loria, 176.
Loth, 350.
Lottin, 167, 569.
Lotze, 249, 325.
Lovejoy, 451-453.
Lugaro, 497.
Luquet, 420.
Lurton, 492.

M

Mac Dougal, 349.
Mach, 653.
Machiavel, 233.
Maeterlinck, 307, 649.
Maier, 183.
Maine de Biran, 320-322, 351, 489, 510, 600, 602, 604, 605, 647.
Malapert, 199, 209.
Malebranche, 189, 321, 388, 479, 481, 605, 647.
Mallet, 516.
Mandonnet, 143, 275.
Mansion, 566-567.
Marbe, 644.
Marchesini, 352, 655.
Maret, 56.
Marion, 208.
Martin, 180-181, 343.
Martinak, 490, 652.
Martineau, 458.
Martin-Guelliot, 352.
Martius, 652.
Marty, 652.
Marvin, 174.
Marx, 169.
Masini, 171.
Masnovo, 119.
Mather, 614.
Mathieu d'Aquasparta, 372.
Mathieu Paris, 270, 273.
Mattiussi, 288.
Maugé, 351.
Mausbach, 174.
Max Müller, 302.
Mazzetti, 440.
Mead, 349.
Mecklin, 174.
Medicus, 353, 467, 649.
Megner, 183.
Mehlis, 490.
Meier, 249.
Meinong, 332, 652.
Melchiade, 586, 589.
Ménandre, 315.
Mendel, 336.
Mendelsohn, 249.
Menendez y Pelayo, 142.
Mentré, 156, 158, 308.
Menzer, 649.
Mercier, 10, 35-36, 123-126, 282, 287-290, 307, 339, 605, 621.
Messenger, 491.
Messer, 94, 175, 473-474, 649.
Meumann, 491, 649.
Meyer, 164, 175, 644, 655.
Meyerson, 173, 492.
Michel, 647.
Michelet, 311-312, 321.
Michotte, 125, 170, 493-495.
Migne, 583.
Mignot, 120-121.
Milhaud, 343, 421, 647.
Millioud, 648.
Miner, 492.
Minges, 297.
Misch, 648.
Mittenmaier, 351.
Moisant, 310-311.
Moleschott, 523, 641.
Molière, 220.
Mondolfo, 497.
Monod, 635.
Montagne, 172, 175, 284.
Montague, 174.
Montalembert, 56-58, 60.
Montégut, 76-77.
Montesquieu, 47, 94.
Moore, 174, 344, 492, 648.
Morel, 583, 591.
Morgan, 348-349.
Mourret, 518 519.
Moy de Sons, 108.
Müller, 482, 651.
Müllner, 653.
Münsterberg, 145-147, 174, 190, 612, 615.
Muirhead, 347.
Myers, 312.

N

Nagel, 346, 646.
Natorp. 105-107. 147, 182, 498, 649-650.
Naville, 320. 483, 498, 600-607, 621, 647.
Nelson, 183, 343, 468-469, 651.
Nettleship, 353.
Neumark, 183.
Nève, 72.
Newman, 114, 620.
Newton, 177. 532. 541.
Nicolas de Bar-sur-Aube, 274.
Nicolas de Cuse, 495.
Nicolas de Lisieux, 136.
Nicole, 509.
Nietzsche, 649.
Noble, 211.
Noël, 128. 162. 169, 290, 451. 474, 488, 493-495, 640.
Nohl, 650.
Novalis, 251.
Nutting. 349.
Nys, 125, 493-495.

O

Occam, 351.
O'Connell, 343.
Oertmaun, 631.
Oldenberg, 497.
Olier, 534.
Olivi, 143 144.
Ollion, 351.
Origène, 391.
Ormond, 174.
Osborn, 348.
Ossip-Lourié, 309.
Ovide, 94.
Ozanam, 54-55.

P

Padoa, 497.
Paine. 609-610.
Palhoriès, 128-130, 351, 478-479. 481.
Pallacani, 497.
Palmieri 144, 490.
Palte, 469.
Parker, 492, 643.
Parodi, 173, 347.
Pascal, 225, 299, 311, 391, 510.
Pasinus, 583.
Pasquier, 495.
Pasteur, 80.
Pastore, 497.
Patrizi, 345, 641.
Patte, 172.
Patton, 305.
Paul (St), 276, 415, 418, 424, 530, 535.
Paulsen, 96, 125, 190, 306, 491.
Payot, 202.
Pécaut, 348.
Peckham. 384.
Pègues, 13, 17, 21, 137, 155, 263. 293.
Peillaube, 518 519.
Peipers, 651.
Peisse, 512.
Pellegrini, 134.
Pelzer, 259, 478.
Penjon. 647.
Perez, 208.
Périclès, 237-238.
Perraud, 270.
Perrier, 283-284.
Pesch, 111.
Pestalozzi, 95, 148-149, 649.
Pfaender, 652.
Pfaundler, 181.
Philon d'Alexandrie, 177, 353
Philoxenus, 618.
Piat. 113-116. 236. 303, 319, 369, 384. 478.
Picavet, 127-128, 388.
Picozzi, 119.
Pidoux, 183.
Pierre Auriol, 477.
Pierre Damien, 133.
Pierre de Poitiers, 448.
Pierre le Chantre, 587.
Pierre Lombard, 133, 270, 440-443, 445-450, 582-587, 589 599.
Pierre Manducator, 599.
Pikler, 332-333.
Pillsbury, 349.
Pitkin, 491.
Plaget, 653.
Platon, 74, 97, 99, 109, 118. 235, 238-242. 254, 259, 362. 369, 371, 375, 415, 469, 475, 481, 484, 498, 606, 616, 647, 649, 650, 653.
Plotin, 123, 138, 165, 239, 241-242, 246, 388-389, 647.
Poincaré, 181.
Pomponat, 384.
Porphyre, 392.
Portalié, 373.
Praechter, 649.
Prat, 308.
Preyer, 208.
Priestley, 611.
Probst-Biraben, 388.
Prosper, 449.
Pseudo-Denys, 136-138, 243-244, 246, 259.
Pseudo-Rhaban 129.
Ptolémée, 34, 393-394.
Ptolémée de Lucques, 136. 272, 275.
Puech, 635.

Q

Quetelet, 538-539. 541-542. 545-548, 551-555, 557-558, 560, 564-565, 568.
Quinet, 58.

R

Raban Maur, 586.
Rabier, 190, 420, 422, 512.
Rademacher, 290.
Rageot. 485.
Raoul de Flaix. 592.
Rashdall, 270, 272.
Ratke, 97.
Rauh, 173, 343, 347-348.
Ravaisson, 71.
Ray, 325
Raymond Lullus, 142-143, 326.
Rehmke. 651.
Reich. 653
Reichert, 273.
Reid, 254, 610.

Reighard, 349.
Reimarus, 331-332.
Rein, 94, 112, 351.
Reinach, 491, 614, 651.
Reiners, 129-131.
Reininger, 653.
Remacle, 282, 342
Renan, 68-71, 77, 80, 376, 379.
Renon, 165.
Renouvier, 63-64, 71, 401, 647.
Revault d'Allonnes, 177.
Rey, 173, 176, 183.
Ribéry, 203.
Ribot, 72-73, 203, 312, 489.
Richard, 31, 260-262, 264-265, 269, 647
Richer de Sénones, 273.
Richter, 650.
Rickaby, 124, 137.
Rickert, 467.
Riehl, 462-465, 648.
Riley, 458, 608-611.
Rissmann, 94 95, 104.
Rivantella, 583.
Rivaut, 647.
Robert, 445.
Robert de Melun, 443.
Robert Grossetête, 116, 379.
Robert Pulleyn, 445.
Robin, 177, 647.
Rocholl, 94.
Rodari, 155.
Rodier, 491, 647.
Roger Bacon, 32-41, 43, 45 144, 351, 370-371, 373-382, 384-388, 390-397.
Roger Merston, 373.
Roland, 444.
Romagnosi, 642.
Romano, 497.
Roncoroni, 641.
Roscelin, 132, 351.
Rosmini, 287, 351, 478-480.
Ross, 492.
Rossignoli, 119, 288, 341.
Rousmanière, 174.
Rousseau, 50 53, 58, 90-92, 94-95, 106, 148, 166, 655
Rousselot, 116-118, 122-123, 137-142, 297, 472.
Royce, 174, 305, 607, 614 615.
Ruege, 496.
Rupp, 648.
Rush, 611.
Ruskin, 258.
Russell, 325-328.
Ruysbroeck, 307
Ruyssen, 347, 643, 647.

S

Sabatier, 305-306, 312, 636.
Saisset, 58.
Salomon, 393-394.
Saltet, 441, 587, 589, 599.
Sandford, 644.
Sanseverino, 288.
Sarti-Fattorini, 440, 449-450.
Satolli, 288.
Savigny, 103.
Scalia, 169, 325, 336, 483.
Scandone, 134-135.
Schaarschmidt, 341.
Schaeffle, 85-86, 106, 169.
Schasler, 253.
Scheler, 652.
Schelling, 250-251, 253, 353, 465, 467-468, 497, 642
Schering, 650.
Scheuer, 627.
Schiffmaker, 293.
Schiller, 97, 114, 182, 250, 347, 451, 454-456, 459, 476 488, 498, 650, 654, 656
Schinz, 459-460, 651.
Schleiden, 364.
Schleiermacher, 97-98, 493 638-639.
Schlincker, 172.
Schmekel, 651.
Schmidt, 174, 465, 467, 476.
Schmitt, 656.
Schmoll, 441.
Schmoller, 110.
Schneemann, 260.
Schneider, 132-133, 650, 652.
Schopenhauer, 182, 250, 252, 458, 649.
Schum, 586.
Schumann 651.
Schuyten, 645.
Schwalm, 172.
Schwarz, 468 650.
Schwegler 634.
Scot Erigène, 131.
Scott, 348.
Scribe, 519.
Scripture, 612.
Séailles, 191, 646.
Seashore, 349.
Seashore, 349.
Secrétan, 605.
Seeberg, 441.
Seidel, 651.
Seidenberger, 94.
Seignobos, 347, 492.
Seliskar, 125.
Sénèque, 360.
Sentroul, 119, 167, 461, 490.
Sertillanges, 292-293, 428, 440.
Seydl, 175.
Shahan, 343, 491.
Sharp, 160-161.
Sharpe, 124.
Sheldon, 174, 643.
Shimek, 349.
Siebeck, 649
Siger de Brabant, 136, 275.
Sikorski, 208.
Simiand, 173.
Simmel, 648.
Simon, 58, 60, 75, 79-81, 90-91, 654.
Simon de Bisiniano, 441.
Simons, 164, 623.
Singer, 174.
Smith, 174.
Socrate, 130-131, 230, 233, 344, 359 375, 484, 606, 647, 653.
Solinus, 394.

Sollier, 345, 460-461.
Sommer, 351.
Sorel, 347.
Sortais, 166, 338.
Soury, 206.
Spencer, 85-86, 114, 199, 201, 255, 302, 309, 317, 463, 427. 459, 601, 610-611, 642, 651.
Spicker, 650.
Spinoza, 297-298, 328, 388, 603, 633-635, 651.
Stammler, 344, 653-654, 656.
Steele, 174, 390.
Stein, 187, 347, 651.
Steinthal, 93, 100, 169.
Sterett, 174.
Stern, 649, 655.
Stetson, 643.
Stevenson, 348.
Stirling, 341.
Stoehr, 653.
Stoelzle, 331.
Stoerck, 104.
Stoerring, 651.
Strabon, 449, 592.
Stratton, 174.
Strowski, 344.
Stuart (H. W.), 343.
Stuart Mill, 59, 114, 169, 341, 354, 370, 459, 557.
Stumpf, 648
Stupuy, 71, 83.
Stutzer, 104.
Sully, 203, 208.
Sulzer, 249.
Sutherland, 644.
Swenson, 492.
Switalski, 334-335.
Swoboda, 653.

T

Taine, 63, 66-68, 71-72, 75, 79, 208, 254-255, 518.
Talamo, 475-478.
Tannery, 347.
Tarde, 183, 362.
Tari, 253.
Tarozzi, 497.
Tayler. 347.
Taylor, 351.
Tetens, 656.
Thalès, 394. 647.
Thamiry, 301.
Thauziès, 345.
Théophraste, 496.
Thiele, 648.
Thiéry, 125, 167, 170, 493-495, 646.
Thierry de Chartres, 133.
Thierry de Fribourg, 144.
Thilly, 174.
Thomas d'Aquin (St), 6, 8, 10, 13, 15, 17, 20, 24, 27, 30-31, 35-36, 39, 43-45, 116, 118, 120, 122, 124, 126, 134-144, 155, 166-167, 176, 211, 244-246, 259, 261-264. 266-267, 269-270, 272, 274-275. 277-282, 284-286, 294, 296-297, 301, 303, 323, 351, 389, 432, 435, 475, 477, 481, 497 498, 512, 591, 606, 615-618, 622, 625-626, 653, 655-656.
Thon, 631.
Thorndike, 349.
Thoynard, 351.
Thucydide, 187.
Thureau-Dangin, 48-49, 56, 59.
Tisserand, 320-322, 351.
Titchener, 183, 612, 646, 655.
Toennies, 174, 343, 348.
Tolstoï, 307.
Toniolo, 339.
Topinard, 561.
Toulouse 336.
Trendelenburg, 93, 101, 484.
Troiano, 490.
Trueper, 94.
Tufts, 174.
Tumarkin, 256, 651.
Tylor, 302.
Tyrrell, 162, 642.

U

Uccelli, 259.
Ulrici, 634.
Unterleidner, 13, 21.
Uphues, 649-650.
Urbain, 586.
Ustoa, 338.

V

Vacant, 43, 373.
Vacherot, 53, 62, 70-73, 76.
Vailati, 352, 489, 497.
Valli, 352.
Valois, 380.
Van Becelaere, 607-608, 611, 614-615, 617.
Van Biema, 173.
Van Bommel, 62.
Van Cauwelaert, 152, 493.
Van den Bergh van Eysinga. 182.
Vandervelde, 308.
Van de Waele, 126, 474.
Vanhalst. 581, 653.
Van Overbergh, 127, 353.
Van Tichelen, 638.
Varet, 647.
Varisco, 352, 497.
Venn, 448.
Véron 257.
Verwegen, 648.
Veuillot, 56-59.
Vidari, 182, 340.
Vierkandt, 648.
Vigile de Thapse, 448.
Villa, 497.
Villemain, 57, 59.
Vincent de Beauvais, 394.
Vincent de Paul (St), 399, 424, 508, 536.
Vinet, 306.
Vischer. 253.
Vogt, 352.
Volkelt, 257, 650.
Voltaire, 94.
Von Arnim. 498.
Von Aster, 652.
Von Ehrenfels, 652.
Von Engelhardt, 176.
Von Hartmann, 253, 465, 467.
Von Hertling, 175, 582, 652.

Von Oettingen, 100.
Von Schlegel, 251, 313.
Von Schulte, 440-441, 587, 589.
Von Stein, 97-98, 102, 109.
Vorbrodt, 638.

W

Waddington, 35.
Wagner, 106, 306, 557.
Wahle, 652.
Waitz, 93.
Walker, 458.
Wallace, 348.
Ward, 176.
Watson, 646.
Webb, 348.
Weber, 469, 492.
Wegener, 654.
Weidenbach, 649.
Weill, 393.
Weiss, 353.
Wenley, 348-349.
Wentscher, 648.
Werner, 380.
Whitney, 643.
Wiart, 75-76.
Willems, 322.
Willmann, 93, 95-97, 175, 339, 484-485.
Winckelmann, 166.
Windelband, 467, 498, 644.
Windle, 124.
Winter, 173.
Winters, 348.
Wirth, 650.
Witasek, 256, 652.
Witelo, 144.
Witherspoon, 610.
Witmer, 345.
Wobbermin, 182.
Woeber, 524.
Wolf, 94, 492.
Woodbridge, 174.
Woodrow, 343.
Woodworth, 343.
Worms, 176, 347.
Wreschner, 651.
Wright, 644.
Wundt, 106, 150, 170, 182, 190, 197, 199, 300, 311, 349, 353, 485, 497, 576, 627-629, 650-651, 654.
Wyrouboff, 81-84.

X

Xénophon, 237, 239.

Y

Yung, 346.
Yves, 443, 587, 594, 597, 598.

Z

Zénon, 360.
Ziegler, 104, 110, 467, 491, 650.
Ziehen, 345.
Zigliara, 144, 288.
Ziller, 93.
Zimmermann, 253.